جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلميَ
جامعـة الكوفة ـ كلَيَة التربية الأساسية
قسم التربية الإسلاميَة – الدراسات العليا



الأُسُس التفسيريّة
لصدر المتألّهين الشيرازي في كتابه تفسير القرآن الكريم
«دراســـةٌ منـهـجيَّـةٌ»

رسالة تقدَم بها الطالب

علي صباح ياسر المدني

إلى مجلس كلَيَة التربية الأساسية ـ جامعة الكوفة ـ وهي جزء من متطلبات نيْل شهادة
الماجستير في الدراسات القرآنية

إشراف

الأستاذ الدكتور
عدي جواد علي الحجَار

١٤٤٣هـ ٢٠٢٢م

إقرار لجنة المناقشة

نشهد نحن اعضاء لجنة المناقشة اننا اطلعنا على هذه الرسالة ، الموسومة ب(الأسس التفسيرية لصدر المتألهين الشيرازي في كتابه تفسير القرآن الكريم (دراسة منهجية)) التي قدمها الطالب (علي صباح ياسر المدني) وقد ناقشنا الطالب في محتوياتها وفيما له علاقة بها ، ونرى انها جديرة بالقبول لنيل درجة الماجستير في التربية الاسلامية بتقدير (امتياز) .

التوقيع :

اللقب العلمي : الأستاذ الدكتور

الأسم : حسن كاظم أسد الخفاجي

(رئيساً)

الجامعة: الكوفة / الكلية : التربية الأساسية

التاريخ :٤٤/ ٧ / ٢٠٢٢

التوقيع :

اللقب العلمي : الأستاذ المساعد الدكتور

الأسم :محمد حبيب سلمان الخطيب

(عضواً)

الجامعة : الكوفة / الكلية: الآداب

التاريخ : ٤٤/ ٧ / ٢٠٢٢

التوقيع :

اللقب العلمي : الأستاذ المساعد الدكتور

الأسم : محمد ادريس كزهور

(عضواً)

الجامعة: ذي قار / الكلية: العلوم الإسلامية

التاريخ : ٤٤/ ٧ / ٢٠٢٢

التوقيع :

اللقب العلمي : الأستاذ الدكتور

الأسم : عدي جواد الحجار

(عضواً ومشرفاً)

الجامعة: الكوفة / الكلية: التربية الأساسية

التاريخ : ٤٤/ ٧ / ٢٠٢٢

صادق مجلس كلية التربية الأساسية / جامعة الكوفة على قرار اللجنة .

التوقيع :

اللقب العلمي : الأستاذ الدكتور

الأسم : حسن حميد فياض

(عميد كلية التربية الأساسية)

التاريخ : / / ٢٠٢٢

شهادة الخبير اللغوي

أشهد إن الرسالة الموسومة بـ (الأسس التفسيرية لصدر المتألهين الشيرازي في كتابه تفسير القرءان الكريم (دراسة منهجية)) التي تقدم بها الطالب (علي صباح ياسر المدني) قد جرت مراجعتها من الناحية اللغوية بإشرافي، وأصبحت بأسلوب لغوي سليم خالٍ من الأخطاء .

التوقيع :

الأســـم: رجاء عبد الحسين شعلان العتابي

الدرجة العلمية : أستاذ مساعد دكتور

مكان العمل : جامعة الكوفة – كلية التربية الأساسية

التأريخ : ٢٢ / ٢ / ٢٠٢٢

شهادة الخبير العلمي (١)

اطلعت على رسالة الماجستير الموسومة بـ (الأسس التفسيرية لصدر المتألهين الشيرازي في كتابه تفسير القرءان الكريم (دراسة منهجية)) وقومتها علميا وأجد أنها صالحة للمناقشة .

التوقيع :

الأســـم: وليد عبد الحميد خلف

الدرجة العلمية : أستاذ دكتور

مكان العمل : جامعة الكوفة – كلية الفقه

التأريخ : ١٢ / ٢ / ٢٠٢٢

شهادة الخبير العلمي (٢)

اطلعت على رسالة الماجستير الموسومة بـ (الأسس التفسيرية لصدر المتألهين الشيرازي في كتابه تفسير القرءان الكريم (دراسة منهجية)) وقومتها علميا وأجد أنها صالحة للمناقشة .

التوقيع :

الأســـم: اياد حميد ابراهيم

الدرجة العلمية : أستاذ دكتور

مكان العمل : جامعة ميسان – كلية القانون

التأريخ : ٢٢ / ٢ / ٢٠٢٢

إقرار المشرف

أشهد إن إعداد رسالة الماجستير الموسومة بـ (الأسس التفسيرية لصدر المتألهين الشيرازي في كتابه تفسير القرءان الكريم (دراسة منهجية)) للطالب (علي صباح ياسر المدني) قد جرى تحت إشرافي في قسم التربية الإسلامية – كلية التربية الأساسية / جامعة الكوفة ، وأن هذه الرسالة قد استوفت خطتها استيفاءً يؤهلها للمناقشة بوصفها جزءً من متطلبات نيل شهادة الماجستير في الدراسات القرءانية .

الإمضاء :

اسم المشرف العلمي : أ.د عدي جواد الحجار

التأريخ : ٣١ / ١ / ٢٠٢٢

بناءً على التوصيات المتوافرة أرشح هذه الرسالة للمناقشة .

أ.د حسن كاظم أسد الخفاجي

رئيس قسم التربية الإسلامية

٣١ / ١ / ٢٠٢٢

السيد رئيس قسم التربية الإسلامية المحترم

تحية طيبة ...

م / إذن طبع

نظرا لإنجاز فصول ومباحث رسالة الماجستير الموسومة بـ (الأسس التفسيرية لصدر المتألهين الشيرازي في كتابه تفسير القرءان الكريم (دراسة منهجية)) للطالب (علي صباح ياسر المدني) فإني أرشحها للطبع .

الإمضاء :

اسم المشرف العلمي : أ.د عدي جواد علي الحجار

مكان العمل : جامعة الكوفة – كلية التربية الأساسية

التأريخ : ٣١ / ١ / ٢٠٢٢



﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾

الفرقان : ٣٣

الإهـداء

الى ممد الفيض من وجهة الحق الى وجهة الخلق . . . .

الى الظاهر والباطن بالصدق . . . .

الى كاشف رموز الألواح ومنير دروب الفلاح . . . .

الى الداعي بكلمة الحق للإصلاح . . . .

الى من تعلمت الملائكة من علمه وأفهمهم بفهمه وأعطى كل واحد منهم عمله . . . .

الى الذي ارتبكت عقول ذوي الإفهام في أمره، وتطاول أولي النهى لإدراك حشره ونشره،

الى تجلّ واجب الوجود في خلقه . . . .

الى سر الكون والشفيق الحنون . . . .

الى مَن بحبه هنالك ابتلى المؤمنون . . . .

الى سر النبيين ومظهر علوم رب العالمين ومُهدي الخلائق من الجن و الإنس أجمعين والقائم بالحجة واليقين، إليك يا من لازلت للوجود أمان يا صاحب الزمان أُهدي هذا العمل القليل ﴿ **يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ﴿٨٨﴾** ﴾ يوسف

الباحث...

شكرٌ وامتنانٌ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله كاشف الحق لخلقه في دياجير الظلمة، والآخذ بناصيتهم على الطريقة الحقة، و أشكره على كل مَنٍّ و نعمة، وعلى كل تَفَضُّلٍ و هِمَّة، فشكري له لا يخرج عن دائرة القصور، ولا محامدي فيه بالغة سطح القشور، ولا ثنائي عليه كافٍ لما كتبْتُ بين السطور، بل شكر ومدح، وتفضل ومنح، وللصدور شَرَحَ، ولعباده نصح، و للسالكين جنح، و لا الذي أساء له فـضـح، فـبشكره دامت النعماء، و بحمده زادت الآلاء، و بثنائه سخر لعباده ما في الأرض والسماء، وإذا أكثر العباد بنعمته جاحدون!، وأكثرهم عليه لا يتوكلون!، ولكلام الصدق والحق كارهون!، فلما دنوت منهم قليلا وإذا هم بأفعالِهم يَأمُرونِ!، فلمع بالخيال قوله تقدست ذاته: ﴿قُلْ أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِّي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ﴾ [الزمر : ٦٤]. فتدبرت قليلا بالقرآن، وتبيَّنتْ عندي بفضل الله رشحات كلام أهل الشنآن، فامتَثَلْتُ لأمر الله و بيانه، ، وتمت عليَّ النعمة منه بالإفاضة، والصلاة والسلام على الرسول الأمجد وعلى آله الأطهار والأنوار من المختار الى مزيل حكم الفُجَّار.

وبعد...

أتقدّم بخالص شكري للدكتور المعطاء المدرار عدي جواد الحجّار كما واشكر قسم التربية الاسلامية متمثلا بالأستاذ الدكتور حسن كاظم اسد، واشكر اعضاء لجنة المناقشة على إثراءاهم الفكرية وملاحظاتهم العلمية.

كما واخص والدي ووالدتي اللذين لم يبخلا عليَّ بما آتاهما الله تعالى من فضله.

واشكر الدكتور خالد الركابي و الدكتورة أحلام الشبلي وفقهما الله تعالى لمرضاته، ولا انسى الاستاذ ابراهيم من جهورية ايران والاستاذ نكتل من جامعة الموصل.

وفي الختام اشكر الاستاذ زهير جميل الفتلاوي على كل فكرة وتصويب وتعديل وتشذيب.

والحمد لله الذي لا تنقضي نعمائه .....

الباحث...

﴿قائمة المحتويات﴾

المـقـدّمـة

الحمد للّه الذي أظهر عالم الإمكان بنوره، وتصور صنعه بنفس ظهوره، وأجاله بتدبيره، وسيَّره الى منتهاه من مبدئه الى إنتهاء أجله، فبنعمته بدا، وبرحمته انتهى، ووهب العلم لمن أراد التحرر من نار الجهل والهوى، إذ خص في إكتشاف اسراره أولي الألباب والنهى، بعدما فتح عليهم فيوضات تجلياته، وامتزجت بهم درر آلاءه، وأنار بها ذواتهم فغدوا أحباءه وأولياءه، فنظروا الى عجائب الملكوت، وسعوا الى اكتشاف سر الجبروت، فكانت طريقتهم العجز إذ الموهبة، وأصبحت قوانينهم العموم إذ المعرفة، وتجلت اسرار أمورهم إذ النعمة، راودوها عاشقين، وطلبوها على يقين، فنالوا السعي بالمجهود، وبذلوا أنفسهم للمعبود، ونشروا أنوار فكرهم في سماء الخلود، والصلاة والسلام على النبي المعظم محمد الأكرمﷺوالإمام المكرم علي المرتضى عليه السلام وعلى ولده المعصومين المطهرين عليهم السلام

وبعد ...

يعد القرآن الكريم الكتاب الالهي الوحيد الذي لم تَنلهُ يد التحريف ولم يقع على كنه حقيقة جوهره الا من عصمهم الله تعالى بعصمته، فكل من تعاطى مع آياته - من غير المعصومين عليهم السلام- لم يصل الى ذلك الجوهر المكنون، ومع ذلك فقد امر القرآن الكريم بتدبر آياته وكشف مبهماته بقوله :﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾[محمد : ٢٤] .

وهذا مما نهض بهمّة العلماء ليشرعوا من مناهله الروية، كل بحسب اسسه التفسيرية، فوجد من اكتفى بتفسير الايات بحسب ظاهر اللغة، ووجد من فسرها بحسب ما أثر عن المعصومين عليهم السلام، ووجد من استعمل القواعد العقلية، ووجد ايضا من أوَّل آيات القرآن بتأويلات بعيده عن روحها وادعى أنه ملهم من عند الله تعالى، وهذا التنوع في استعمال الأداة ولد تنوعا أو تعددا بالمناهج الفكرية في التعامل مع القرآن الكريم ، فظهر المنهج اللغوي والاثري و الفلسفي والعرفاني وغيرها.

وقد أدرك صدر المتألهين قدس سره هذا التنوع والتعدد فابتكر منظومة فكرية استطاعت أن تجمع

الأسس التي بنيت عليها تلك المناهج، وتنقح الغث من السمين فاستعمل كل تلك الاسس كأدوات في تفسيره وقيدها بأسسه المبنية على العقل والشريعة والكشف، إذ لم يقبل كل الاسس الواردة من المدارس السابقة ولم يرفضها كلها راساً، بل حاكمها واثبت ما كان مستوحشا عند البعض، وبين ما كان مبهما عند البعض الاخر .

وانعكست منظومة صدر المتألهين ﷺ تلك على تفسيره إذ كانت مفاتيح لفهم معاني الايات ومن هنا انطلقت هذه الدراسة للاجابة عن التساؤلات الاتية :

١- ما هي الأسس التفسيرية بشكل عام ؟

٢- ما هي انواع الاسس التي استعملها صدر المتألهين لتفسير النص القرآني ؟

٣- أين توجد مواضع تلك الأسس في تفسيره ؟

٤- ما هو المنهج العام في استعمال الأسس التفسيرية عند صدر المتألهين؟

أما الدراسات السابقة التي تطرقت لدراسة التفسير الذي نحن بصدده فكانت – بحسب البحث-تبحث تفسير صدر المتألهين ﷺ بحثا مجتزءاً غير شامل لكافة المفاصل المعرفية الموجودة فيه، كالدراسة الموسومة بـ (المنهج الفلسفي في تفسير القرآن الكريم صدر الدين الشيرازي انموذجا) للباحث زمن حسين صالح والتي بحثت التفسير من الجانب الفلسفي فقط ، والدراسة الموسومة بـ (البحث الدلالي في تفسير القران الكريم لصدر المتألهين الشيرازي المتوفى (١٠٥٠هـ)) للباحث خالد حوير الشمس والتي بحثت التفسير من الجانب اللغوي، والدراسة الموسومة بـ (المباحث الصرفية والنحوية في تفسير الشيرازي (ت ١٠٥٠)) للباحث رضا جاسم العتابي والتي اقتصرت ايضا على الجانب اللغوي .

ولم يوجد- بحسب الاستقراء – دراسة واحدة بحثت الاسس التفسيرية من منظور شامل مبني على الاسس المتعالية لصدر المتألهينﷺ وهذا كوّن سببا لدراسة (الأسس التفسيرية لصدر المتألهين الشيرازي في كتابه تفسير القرآن الكريم) .

أما أهمية الموضوع فقد تمثلت بتسليط الضوء على الأدوات المعرفية التي بنيت عليها المدرسة المتعالية والمستعملة في التفسير ليسهل الوصول اليها ولتكون بابا لتفسير القرآن الكريم على وفق اسس تلك المدرسة .

وهدف البحث الى كشف الأسس التي وظّفها صدر المتألهين ﷺ لكشف مراد الآيات ، وابراز تلك الأُسس بطريقة منهجية تظهر المنهج المتبع في الكشف ، وايضاح المنهج العام الذي سلكه المفسر عند الاستعانة بتلك الاسس .

واجهت الدراسة صعوبات كثيرة منها :

لا يخفى على من درس فكر صدر المتألهين ﷺ ملاحظة العمق في التعبير ودقة استعمال المصطلحات الفلسفية حتى أن له مصطلحات خاصة بمدرسته ، مع تميزه بكثرة البحث في المسائل الالهية العالية ، وامتاز ﷺ بتوزيع كلامه حول الأساس الواحد في عدة مواضع مما تطلب تتبع رأيه في جل مؤلفاته، ومن الصعوبات ايضا هي ندرة الدارسين لصدر المتألهين فيما يخص الموضوع الذي نحن بصدد دراسته مما حدا بنا لتوضيح كلامه من خلال شرحه وتبيينه .

افترض البحث أن لصدر المتألهين أسسا خاصة في تفسير آيات الذكر الحكيم . وافترض أن له منهج معين يختلف عن المناهج المشهورة في تفسير القرآن الكريم معتمدا على أُسسه التفسيرية .

أما المنهج المتبع في هذه الدراسة فهو :

١- المنهج التاريخي : إذ استعمل في تقصي حياة صدر المتألهين ﷺ .

٢- المنهج الاستقرائي: استعمل لجمع المادة العلمية من مصادرها وبالأخص كتاب تفسير القرآن الكريم لصدر المتألهين ﷺ، إذ افيد من هذا المنهج معرفة المنهج الذي اتبعه الشيرازي في استعمال اسسه التفسيرية كما وجمع به مواضع تلك الاسس.

٣- المنهج التحليلي : والذي تم من خلاله تفكيك المادة العلمية وبيانها وفهم أواصر الارتباط بين

جزئياتها للوصول الى افضل النتائج.

اعتمدت الدراسة على مجموعة من المصادر تمثلت بالمعاجم اللغوية وامهات كتب الحديث والدراسات القرآنية وبعض الكتب الفلسفية والعرفانية، فضلا عن مؤلفات صدر المتألهين ﷺ وفي مقدمتها تفسير القرآن الكريم .

تمّت هيكلة البحث -بحسب المادة العلمية المُستقاة من المصادر سابقة الذكر- على فصل تمهيدي وثلاثة فصول منتهياً بجملة من النتائج والتوصيات، فأما الفصل التمهيدي كان تأصيلا لمفهوم الأسس التفسيرية، وذكر مفاصل حياة صدر المتألهين، مع التطرّق لتفسيره وإيضاح حقيقته.

وتناول الفصل الأول الأسس اللغوية في تفسير صدر المتألهين الشيرازي التي استعملها في التعامل مع اللغة في تفسيره للآيات القرآنية، وتمثل في ثلاثة مباحث :

المبحث الأول بعنوان : الأسس اللغوية، ماهيتها، أهميتها، أسباب الاعتماد عليها وجاء المبحث الثاني بعنوان : أنواع الأسس المستخرجة من علوم اللغة العربية.

والمبحث الثالث فقد اختص ببيان : أسس التعامل مع اللغة وتوظيفها عند صدر المتألهين الشيرازي

وكان الفصل الثاني بعنوان أسس مباحث علوم القرآن والمأثور في تفسير صدرالمتألهين ، وقسم على مبحثين :

المبحث الأول فقد تمحور حول : أسس مباحث علوم القرآن.

و المبحث الثاني جاء بعنوان : أسس التفسير بالمأثور.

أمّا الفصل الثالث فهو بعنوان : الأسس الفلسفية والعرفانية في تفسير صدر المتألهين الشيرازي، وقد اشتمل على مبحثين :

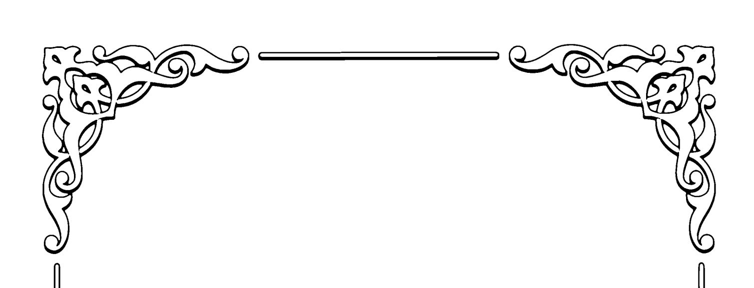
المبحث الأول بعنوان : الفلسفة والعرفان (الافتراق و الالتقاء، الماهية والضوابط)

والمبحث الثاني كان بعنوان : الأسس الفلسفية والعرفانية و توظيفها عند صدر المتألهين.

وانتهت هذه الدراسة بمجموعة لأهمّ النتائج مع توصيات تُمهد لتميم هذه المسيرة البحثية، فلا كمال إلّا لأهل اليقين والاعتدال، وهم النبي محمد ﷺ والآل عليهم السلام، ونسأل الحقّ سبحانه الهداية والسداد لما فيه خير و ارشاد ونعوذ به من هفوات القلم والمداد و أن لا يتركنا – وحاشاه – يوم المعاد، إنه معطاء جواد.

الباحث

علي صباح المدني



فصل تمهيدي

الحياة الاجتماعية والعلمية لصدر المتألهين وماهية الأسس التفسيرية

المبحث الأوَل

الشيرازي وشذرات من حياته

المبحث الثاني

تفسير صدر المتألهين، حقيقته، السور المفسرة، وطبعاته

المبحث الثالث

الأسس التفسيرية، تاريخها، وماهيتها

المبحث الأول : الشيرازي وشذرات من حياته

يُعد صدر المتألّهين الشيرازي من العلماء المؤسسين للفكر الابداعي ، الذين زخرت حياتهم بأحداث كانت لها الاثر في سطوع نجمهم ،منذ الصفحات الأولى الى الخاتمة ،وقد مرت حياته بمحطات عدة، تتلمذ خلالها على اساتذة كبار وكان له تلاميذ عظام، وانتج اثارا خدمت الدين والفكر ،وللوقوف على هذه الأمور ،سوف نقسم هذه المبحث على سبعة مطالب:

المطلب الأول : اسمه ،شهرته ،مولده

أولاً : اسمه و شهرته

هو محمد بن ابراهيم بن يحيى القوامي الشيرازي[1] .

اشتهر بعدة القاب (كصدر الدين)[2]و(صدر الحكماء والمتألهين)[3]و (ملا صدرا ،صدر المحققين)[4]و(الآخوند)[5] و(صدر المتألهين) ، والأخير له رونق خاص إذ كان اطلاقه بمحفل رسمي بعلم من شاه ايران، فاطلق اساتذته الثلاثة -والذي سيأتي نبأهم- عليه لقب صدر المتألهين لما لمسوا به من علم وسعة عقل وقوة نقد ومناقشة في العلوم العميقة -طبقاً لأحدى الروايات-[6].

ثانياً : تاريخ مولده

إن المصادر القريبة من عصر صدر المتألهين لم تذكر سنة ولادته[7] ،مما اثار استغراب بعض الباحثين[8]؛لأن الشيرازي كان من عائلة معروفة، لكن بعض التحقيقات المتأخرة استخرجت أربعة أدلّة تثبت تاريخ الميلاد بناء على ما كتبه صدر المتألهين نفسه، أحدها يوصل الى عام (٩٨٠هـ)،

---

(١)ينظر: المدني ،علي صدر الدين ،سلافة العصر ص ٤٩١. الحر العاملي: محمد بن الحسن ، أمل الآمل ج٢ ص٢٣٣. أفندي: عبد الله ، رياض العلماء ج٧ ص١٦٦. التبريزي: ملا علي ،بهجة الآمال ج٦ ص٢١٧. الخونساري، محمد باقر، روضات الجنات ج٢ ص٢٣٣ .الزركلي: خير الدين ،الأعلام ج٥ص٣٠٣ .

(٢)كحالة ، عمر رضا ، معجم المؤلفين ج٨ص٢٠٣.

(٣)الطهراني، اقا بزرك ،الذريعة ج٧ص٢٢.

(٤)المظفر ، محمد رضا ، المقدمة الكاملة للأسفار ص٧.

(٥)الزركلي ، خير الدين ،الأعلام ج٥ص٣٠٣.

(٦)ينظر: اليوزبكي، جمال محمد ، غضبة الفلاسفة أو الغضبة المتعالية ص٢٣٧ وما بعدها.

(٧)كالسيد علي المدني(ق ١١هـ) ، صاحب سلافة العصر ص٤٩١ والشيخ الحر العاملي (ت ١١٠٤هـ) صاحب أمل الآمل ج٢ ص٢٣٣.

(٨)ينظر : جابر، علي أمين ، فلسفة التأويل عند صدر الدين الشيرازي ص٢٩.

وثلاثة توصل الى(٩٧٩هـ)، فأما الدليل الموصل الى (٩٨٠ هـ): هو ما استنتجه أحد الباحثين من كلام صدر المتألهين الذي قال في تفسير سورة الطارق أنه بلغ ٥٠ من العمر، وقال في خاتمة تفسيره للسورة نفسها، أنه في عام ١٠٣٠هـ وعند طرح ٥٠ من ١٠٣٠ ، تكون ولادته ٩٨٠هـ[١].

وأما الأدلة الثلاثة الموصلة الى سنة (٩٧٩هـ)، الأول : ما ذكره هنري كوربان[*] عن السيد الطباطبائي من أنه وجد حاشية على كتاب الاسفار لصدر المتألهين ذكر فيها أن تاريخ اثبات هذه الحاشية سنه (١٠٣٧هـ)وقد مضى من عمره ٥٨ سنة قمرية، وبطرح ٥٨ من ١٠٣٧ تكون ولادته ٩٧٩هـ[٢].

أما الثاني : فهو ما وجده الشيخ السبحاني على حاشية كتاب المشاعر بعد أن نبهه احد زملائه على وجود تعليقة في كتاب الاسفار يصرح فيها انه كتبها عام(١٠٣٧هـ) وقد مضى من عمره ٥٨ سنة ،(أي لاحظ نفس ملاحظة السيد الطباطبائي) وبعد البحث وجد الشيخ السبحاني في حاشية كتاب المشاعر -الطبعة القديمة-، تعليقة متقاربة الألفاظ لتعليقة الاسفار، أي ذكر فيها نفس سنة التأليف وعمر المؤلف ؛لتعطي نفس نتيجة السيد الطباطبائي وعقب السبحاني قائلا ((فأثبتنا هذه التعليقة في حاشية الأسفار التي كنّا نملكها))[٣].

أما الثالث : ما توصل اليه بعض الباحثين من أن صدر المتألهين ذكر في طيّات شرحه لأصول الكافي أن عمره بلغ ٦٥ عاما ، وذكر في نهاية كتاب العلم من شرحة للأصول أيضا أنه يعيش في عام (١٠٤٤هـ)، وعند طرح ٦٥ من ١٠٤٤ تكون ٩٧٩، وبهذا يوجد ثلاثة أدلة على هذا العام مما يعطيه أكثر وثاقة من ٩٨٠[٤].

---

(١)ينظر : جابر، علي أمين ، فلسفة التأويل ص ٢٩ وما بعدها.

(٢)ينظر : المصدر نفسه ص٢٩ . عدّة من الباحثين ،فلسفة صدر المتألهين المباني والمرتكزات ص٩١-٩٥(مقال هنري كوربان)

(٣)ينظر :تذكرة الاعيان ص٢٩١.

(٤)ينظر : جابر، علي أمين ، فلسفة التأويل ص ٣٠ وما بعدها.

(*) هنري كوربان (١٩٠٣- ١٩٧٨م) مستشرق فرنسي، تأثر بالتصوف والإشراق ، ولد في مقاطعة نورماندي شمال فرنسا، درس الفلسفة في كلية السوربون، تعلم اللغة العربية، والفارسية، من جهوده ترجمة رسالة مؤنس العشاق للسهروردي وترجمات اخرى، والف كتب منها" ابن سينا و الحكاية ذات الرؤيا" و " التخيل الخالق في تصوف ابن عربي" و "في الاسلام الايراني" . ينظر : بدوي، عبد الرحمان، موسوعة المستشرقين ص ٤٨٢-٤٨٤.

المطلب الثاني :أسرته ،مشايخه ،طلابه

أولا : أسرته

كان والد صدر المتألهين يسمى ابراهيم بن يحيى القوامي -والذي لا تعرف سنه وفاته أو ولادته-، وهو أحد وزراء دولة فارس التي كانت عاصمتها شيراز، وكان محباً للعلم، ولم يرزق بولد، فنذر مالاً كثيرا للفقراء و أهل العلم، إن رزق بولد موحَّد، فرزق بصدر المتألهين، كما وأنه كان الداعم الأساسي لتنشأة ابنه نشأة علمية(١).

أما ذريته فقد انتجت شجرة صدر المتألهين ستة من الأُكل ، ثلاثة منها ذكوراً وثلاث أخرى إناثا ، أما الذكور فهم : الميرزا ابراهيم وهو احد فضلاء عصره ، برع في الرياضيات والعلوم العقلية والنقلية ، درس على يد والده ، واشتهر عنه مخالفته لوالده في التصوف والحكمة(٢)، لكن احد الباحثين رجح انه استعمل التقيه في مخالفته لوالده، مستدلا على ذلك من طريقة تسمية لمؤلفاته بأسامي فلسفية ، كحاشيته على الهيات الشفا وحاشيته على رسالة اثبات الوجود للدواني(٣)، فارق الحياة سنة (١٠٧٠هـ) في عصر الشاه عباس الثاني(٤).

ومحمد رضا الذي ذكر احد معاصريه -وهو عبد النبي القزويني- أنه كان من علماء زمانه، لكن لم يلتق به، وكان يمتاز بجزالة الكلام وبراعة اللغة، اشتهر بتدريس الكشّاف، وله رسالة في " شرح الحديث المروي عنه ﷺ: لو كان فاطمة لقطعتها(٥)، وعند حدوث فتنة في شيراز قُطع لسانه وتوفي بعدها بمدة(٦) .

و نظام الدين أحمد والذي لم تذكر ترجمة له سوى أنه اخو الميرزا ابراهيم (٧).

وأما الإناث ، فهن أم كلثوم، وزبيدة، وزينب، ذُكر في ترجمتهن التميُّز بالعلم والدرس مع كونهن زوجات علماء معروفين(٨)، اثنان منهم من طلبة والدهن. وهما عبد الرزاق اللاهيجي

---

(١)ينظر : الأمين، محسن، أعيان الشيعة ج ٩ ص ٣٢٢.

(٢)ينظر : البحراني ، يوسف بن أحمد ، لؤلؤة البحرين ص١٢٨.

(٣)ينظر :صالح ، زمن حسين ، المنهج الفلسفي في تفسير القرآن الكريم صدر الدين الشيرازي انموذجاً ص٨.

(٤)ينظر :البحراني ، يوسف بن أحمد ، لؤلؤة البحرين ص١٢٨.

(٥) ينظر بهذا المضمون : صحيح مسلم ج٣ ص١٣١٥ رقم الحديث(١٦٨٨)

(٦)ينظر :القزويني ، عبد النبي ، تتميم أمل الآمل ص١٥٣ وما بعدها.

(٧)ينظر :أفندي، عبد الله ، رياض العلماء ج١ص٢٧.

(٨)ينظر :الأمين ، حسن ، مستدركات أعيان الشيعة ج٣ص٤٣، ٨٣ وما بعدها.

والملا محسن الكاشاني وسيأتي خبرهما لاحقا.

ثانياً : مشايخه

درس صدر المتألهين الشيرازي عند ثلاثة من الاعلام في عصره اثنان منهما له اجازة بالرواية عنهما وثالث اختلف في تدريسه إياه ، فأما الأولين :

١ـ بهاء الدين العاملي (ت ١٠٣٠هـ)

وهو استاذه في العلوم النقلية[١]، تعلم على يديه الفقه والأصول والتفسير[٢] ، ومما امتاز به هذا الاستاذ الجنبة الصوفية الفلسفية العرفانية[٣].

٢ـ محمد باقر الداماد (ت١٠٤٠هـ)

كان عالماً من علماء الفقه والكلام والدراية ، مع مهارته في الفلسفة والعرفان وقوة المنطق والبيان[٤]، درس على يديه العلوم الإلهية[٥].

٣ـ أبو القاسم الفندرسكي (ت١٠٥٠هـ)

برع في ترجمة الكتب الهندية ، إذ كان كثير التنقل بين الهند وايران[٦] ، وروي انه التقى صدفة بالشيرازي في اصفهان واشار عليه أن يدرس لدى الداماد والبهائي، وهناك تحقيق لأحد الباحثين يرى أن الفندرسكي لم يكن ثالث أساتذته بالتسلسل المتلاحق الذي ذكرته رواية اللقاء، واستنتج – حسب تحقيقه- أن الفندرسكي هو استاذه قبل الشيخ البهائي والسيد الداماد فقال : ((هذه الاستاذية لم تكن لاحقة بعد تلمذة صدر الدين على الشيخ البهائي والسيد الداماد، أي ليس الفندرسكي هو ثالث أساتذته بالتسلسل المتلاحق))[٧]، وادعى البعض انه افاد منه في

(١)ينظر : الشيرازي ، صدر الدين ،شرح أصول الكافي ج١ص٢١٣.

(٢)ينظر : ال جعفر ، تماضر ، وحدة الوجود بين الملا صدرا الشيرازي وباروخ سبينوزا ص٤٥ وما بعدها. الزنجاني ، أبو عبد الله ، الفيلسوف الفارسي الكبير صدر الدين الشيرازي ص٢٩.

(٣)ينظر : المظفر ، محمد رضا ، المقدمة الكاملة للأسفار ص١١.

(٤)ينظر: ال جعفر ، تماضر ، وحدة الوجود بين الملا صدرا الشيرازي وباروخ سبينوزا ص٤٧. الزنجاني ،أبو عبد الله ، الفيلسوف الفارسي الكبير صدر الدين الشيرازي ص٢٩ ومابعدها.

(٥)وهو ما صرح به عند ذكر الاجازة. انظر :الشيرازي ، صدر الدين ،شرح أصول الكافي ج١ص٢١٤.

(٦)ينظر: مجموعة من الباحثين ، فلسفة صدر المتألهين المباني والمرتكزات،ص٩٧وما بعدها.

(٧)ال ياسين، جعفر ، صدر الدين الشيرازي مجدد الفلسفة الاسلامية ص٢٩ وما بعدها.

نقل فلسفة السهروردي الاشراقية[١].

ثالثاً : طلابه

ذكرت المصادر إنّ لصدر المتألهين عدّة طلبة. نذكر أشهرهم وهم :

١- الفيض والفياض

وهما طالباه وصهراه ، وهذان اللقبان هو من اعطاهما لهما ، والأول هو محمد بن المرتضى الكاشاني(ت١٠٩١هـ)، صاحب كتاب الوافي وغيره من المصنفات القيمة ، أما الثاني فهو عبد الرزاق اللاهيجي(ت١٠٥١هـ) الذي امتاز بدقة البحث النظري وميله للإشراق[٢].

٢- ابنه الميرزا ابراهيم، وقد ترجم لهُ[٣].

وله طلبة أُخر[٤]،بعضهم مختلف في تتلمذهم على يده[٥]، لا يسع المقام لذكرهم.

المطلب الثالث : شخصيته ومناهل مدرسته

أولاً : شخصيته

اتسمت شخصية الشيرازي-بوجه عام-، بأمور عديدة سنوجزها- باختصار-، على شكل نقاط اقتبسناها من ملاحظات الباحثين:

١. النقد والمدح[٦].
٢. الشكاية من الآراء المنحرفة والجهل السائد في زمنه[٧].
٣. الفخر بالنتائج والنظريات التي توصل اليها[٨].

(١)ينظر: عبد الفضيل ،محمد ،الفلسفة الاشراقية عند صدر الدين الشيرازي ص١٥ وما بعدها ، نقلاً عن ، ال جعفر ، تماضر ، وحدة الوجود بين الملا صدرا الشيرازي وباروخ سبينوزا ص٤٥.
(٢)ينظر : الخوانساري ،محمد باقر، روضات الجنات ج٤ص١٩٦ وما بعدها . ال جعفر ، تماضر ، وحدة الوجود بين الملا صدرا الشيرازي وباروخ سبينوزا ص٤٩ وما بعدها.
(٣)ينظر : ص ٩ من البحث.
(٤)ينظر : الشيرازي ، صدر الدين ، مجموعة رسائل فلسفية لصدر الدين محمد الشيرازي ص١٣ وما بعدها.
(٥)ينظر :الزنجاني ،أبو عبد الله ، الفيلسوف الفارسي الكبير صدر الدين الشيرازي ص٣٢.
(٦)ينظر : نعمة ، عبد الله ، فلاسفة الشيعة ص٣٩٥.
(٧)ينظر : الشيرازي، صدر المتألهين، تسع رسائل فلسفية ص ٢٢ (مقدمة التحقيق).
(٨)ينظر : نعمة ، عبد الله ، فلاسفة الشيعة ص٣٩٦ .المظفر ، محمد رضا ، المقدمة الكاملة للأسفار ص٢٠.

٤. براعته ببيان المسائل المعمقة وترتيبها باسلوب ميسر على الفهم[١].

٥. حرية الفكر وعدم التقيد بالتقليد الاعمى لما تعارف عليه الاباء والاجداد[٢].

٦. الإلمام الواسع بالمدارس التي سبقته[٣].

٧. ترك الانخراط في المجتمع وأحواله[٤].

٨ مقدرته على محاورة مختلف الاتجاهات الفكرية كأهل الكشف وأهل الفلسفة[٥].

ثانياً : مناهل مدرسته

نهل صدر المتألهين معرفته من ثلاثة منابع أساسية وهي: العلم اللدني ،العلوم النقلية ، العلوم النظرية، لكنه لم يفصل بينها بل مزجها في قالب واحد[٦]، ونحن سنذكرها مجزآة، كي نعلم أسس ذلك القالب المعرفي :

١. العلوم النقلية : كالقران الكريم والسنة النبوية المقدستان[٧] .

٢. العلم اللدني : وهو الكشف العرفاني الذي عبر عنه باشتعال النفس[٨].

٣. العلوم النظرية : كالكلام والفلسفة[٩].

ومما يجب ذكره: أن الشيرازي يؤمن بأن مجرد البحث والنظر يؤدي الى الشك[١٠] ،وأن الفلسفة المصادمة للكتاب والسنه مرفوضة[١١] ، والتصوف المفتقر للبرهان مذموم لديه[١٢] .

إنَّ المصادر التي اعتمدها صدر المتألهين يمكن أن تكون أوسع من ذلك-كالعلوم العملية

---

(١)ينظر : المظفر ، محمد رضا ، المقدمة الكاملة للأسفار ص٢٠. الطباطبائي ،محمد حسين ، الشيعة في الاسلام ص١٠١.

(٢)ينظر : السبحاني ، جعفر ، تذكرة الاعيان ص٣٠٠. العلوي ، هادي ، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي ص٣٨.

(٣)ينظر : الشيرازي ، صدر المتألهين ، رسالة الاصول الثلاثة(مقدمة التحقيق) ص٢٧.

(٤)ينظر : نعمة ، عبد الله ، فلاسفة الشيعة ص٣٩٦.

(٥)ينظر : الشيرازي ، صدر المتألهين ، رسالة الاصول الثلاثة(مقدمة التحقيق) ص٢٧.

(٦)ينظر : المظفر ، محمد رضا ، المقدمة الكاملة للأسفارص١٩ وما بعدها.

(٧)ينظر : جابر ، علي أمين ،فلسفة التأويل عند صدر الدين الشيرازي ص٥٦.

(٨)ينظر : نعمة ، عبد الله ، فلاسفة الشيعة ص٣٩٣. الشيرازي :صدر الدين ، الاسفارج٢ص٨.

(٩)ينظر : جابر ، علي أمين ،فلسفة التأويل عند صدر الدين الشيرازي ص٥٩ ،٦٣.

(١٠)ينظر : الشيرازي ،صدر الدين ، الاسفار ج٢ص٣٠٧.

(١١)ينظر : المصدر نفسه ج٩ص٣٠٣.

(١٢)ينظر : المصدر نفسه ج٥ص٢٣٤.

الكيمائية أو الطبية- فتحتاج استقراء ودراسة أكثر من الاعتماد على مجرد كلامه، إذ أن الكلام مجرد دعوى والذي يثبته الاستقراء العلمي لمؤلفاته.

المطلب الرابع : عصر صدر المتألهين

ذكر بعض الباحثين[1] تفاصيل الاحداث التي مهّدت لبزوغ فجر صدر المتألهين الشيرازي، نذكرها بشكل سريع على الشكل الآتي :

أولا : الحالة السياسية و الثقافية

بعد احتلال المغول لبلاد فارس ومحاولة طمس تراثهم الفكري وإلزامهم بالجمود الفكري وترك فلسفتهم التي وصلت ذروتها عند ابن سينا ، نشأت براعم الدولة الصفوية ماسكةً لجام الحكم وناشرة للعلم والمعرفة، فبدأت الدولة الصفوية تشرك علماء الدين في الامور السياسية و الاجتماعية للدولة، فأفاد صدر المتألهين من هذه المرحلة باطلاعه على المخطوطات، والكتب العلمية والفلسفية التي نقلت من بغداد ايام الغزو المغولي.

ثانيا : الحالة العلمية

خلّف غزو المغول اتجاهين، الأول: لا يرى سوى الجمود على النصوص وترك الفكر ، والثاني: اقتصر على التأويل المتعسف للنص، والذي وجد حاضنة كبيرة من قبل السلطة .

ونتيجة لهذا الاضطراب انقسم اهل الشرع الى محدث اخباري و اصولي مجتهد ، والحكماء الى مشائي واشراقي ،وحتى الصوفية اصابهم وابل الانقسام.

هذه الافتراقات هي التي دعت صدر المتألهين للتوفيق بين الحكماء والفقهاء والمتصوفة ،أو قل بين العقل والنقل و التزكية.

بعد بيان معالم عصر الشيرازي وما رافقه من أحداث ، نعرج الى ذكر قبسات من المراحل التي مر بها الشيرازي ، كي تتضح لنا صورة من تدرج هذه المفسر بمراحل العلم.

---

(١)ينظر : ال ياسين، جعفر، صدر الدين الشيرازي مجدد الفلسفة الاسلامية ص١٢-١٨. ال جعفر، تماضر ، وحدة الوجود بين الملا صدرا الشيرازي وباروخ سبينوزا ص ٤٠، ٤٢ وما بعدها.

المطلب الخامس : محطات سيره العلمي

اتفقت اكثر المصادر على أن الشيرازي مرّ بثلاث محطات تسلسلت من التعليم ثم العزلة انتهاءً بالتأليف، التي نشر فيها دعائم مدرسته المتعالية متمثلةً بكتبه الدينية والفلسفية، وجرياً على ما دونه الباحثون سوف نوجز تلك المراحل على النحو الآتي(1) :

أولاً : التلمذة وقراءة المدارس السالفة (المحطة الأولى)

اطلع الشيرازي في هذه المرحلة على عدد كبير من المدارس العلمية، والذي ساعده في ذلك -خصوصاً في طفولته وشبابه-، هو والده ابراهيم قوام الذي تُرجم له سابقاً-، الذي وفر لابنه الوحيد كل متطلبات الرفاه العلمي ، فكان وريثه الوحيد .

افاد الشيرازي من هذه المزية(وراثة المال) لانفاق كل ما يملك لأجل العلم وشراء الكتب العلمية.

بعد وفاة والده انتقل صدر المتألهين من شيراز-مسقط رأسه-، الى قزوين، حيث التقى شيخ الأسلام بهاء الدين العاملي(ت١٠٣٠هـ) والسيد الفيلسوف محمد باقر المعروف بالمير داماد(ت١٠٤٠هـ)-الآنف ذكرهما- وقيل التقى بهما في اصفهان.

---

(١)ينظر : مجموعة من الباحثين ، فلسفة صدر المتألهين المباني والمرتكزات ص٦(مقال الطباطبائي) ،٩٧-١٠٢.(مقال كوربان) المظفر ، محمد رضا ، المقدمة الكاملة للأسفار ص١١-١٤. هذه أول المصادر التي ذكرت التقسيم الثلاثي مع اختلاف في الالفاظ وبالأخص كوربان، أما باقي المصادر فقد اقتبست التقسيم من هذه المصادر كما فعل علي أمين جابر في فلسفة التأول عند صدر الدين الشيرازي ص٤٤ وال جعفر، تماضر ، وحدة الوجود بين الملا صدرا الشيرازي وباروخ سبينوزا ص٥٢-٥٤ و صالح ، زمن حسين ، المنهج الفلسفي في تفسير القرآن الكريم صدر الدين الشيرازي انموذجاً ص٦ و المحقق محسن بيدارفر في مقدمته على تفسير صدر المتألهين ج١ص١٦-٢٠، و نعمة ، عبد الله ، فلاسفة الشيعة ص٣٨٧-٣٩٤،و الشيرازي ، صدر الدين ، مجموعة رسائل فلسفية لصدر الدين محمد الشيرازي ص٧. لكن سجاد رضوي اقترح تقسيم رباعي لحياته جريا على كتابة الاسفار الاربعة ، فرأى أن المرحلة الأولى تبدأ من التعلم في قزوين وأصفهان وبداية البحث الصوفي، والمرحلة الثانية هي التدريس والذهاب الى قم، أما الثالثة فهي الاعتزال وترك التدريس، وأما الرابعة هي العودة الى التدريس في مدينة شيراز، ولم نذكر هذا الرأي لكوننا اتبعنا المشهور بين العلماء في هذه المراحل؛ خشية الخروج من هدف هذه الرسالة، إذ أن هذه الأمور يمكن أن تبحث مستقلة في مواضع في غير هذه الرسالة. ينظر :

Rizvi S.H(٢٠٠٢). Reconsidering The Life of Mlla Şadra Shirazi (D. 1641):p:187.

وبعد افتتاح عاصمة جديدة (اصفهان) انتقل الاستاذان والطالب اليها لإتمام تحصيله العلمي، فمكث فيها مدة، ثم غادرها متوجها الى قم ثم قرية كهك،وقيل الى شيراز، ثم الى قم.

تنتهي هذه الحقبة بالوصول الى قم، وتحديدا في قرية كهك. وبالرغم من كل ما مرّ به الشيرازي في هذه المرحلة ،لم تكن –حسب رؤيته- بالمستوى الذي يصبو اليه حتى أنه استغفر الله من ضياع عمره في تتبع آراء المتفلسفة وأهل الجدل ، ولا يعني هذا الاستغفار أنه لم يستفد كليا من هذه الحقبة، بل استفاد منها في توظيف هذه الآراء في الجمع بين الاتجاه البحثي والاتجاه العرفاني.

ثانياً : الانزواء والمجاهدة والكشف (المحطة الثانية)

تبدأ هذه في قرية كهك ،التي عكف فيها على رياضة النفس والفكر إذ دخل في عزلة استمرت تسعة أو خمسة عشر عاماً ، تهذّبت نفسه فيها، ونهل من معين الكشف والنور ،حتى أنه وصفها بأنها اثبات لما رآه بالبرهان والعقل معطرا برائحة الاسرار الالهية.

يُلَخص من هذه الحقبة أنها حقبة إرواء لعطش طالب الحق والعلم اليقيني التي كان منى صدرا منذ باكورة تعلمه.

ثالثاً : التدريس والتأليف(المحطة الثالثة)

وبعد توهج نور المعرفة في قلب صدرا، شرع في نشر لآلئ حكمته المتعالية ، حيث عاد الى بلده الأم، ودرَّس في مدرسة خان بطلب من امام قلي خان(*)والشاه عباس الصفوي(**) ، بعد توفير الامان له من قبل امام قلي ، وقيل أن رجوعه كان لعلاقته مع وردي خان(***)، والمحصّل هو عودة صدر المتألهين الى كرسي التدريس، وواصل عطاءه الفكري الى آخر أيام حياته ليتم بذلك وضع أسس مدرسته، ولتصبح مناراً لأتباع طريقته من بعد أُفُول جسده دون فكره.

(*) امام قلي خان(...- ١٠٤٣هـ) والي شيراز من عام ١٠٢١الى ١٠٤٣هـ بعد والده وردي خان في زمن الشاة عباس الصفوي والشاه صفي ابن الشاه عباس ، تمم ما بدأ به والده من بناء مدرسة اسمها (مدرسة خان)، والتي كان صدر المتألهين استاذا فيها. ينظر : اغا بزرك، الذريعة ج ١٨، ص٣١٨.

(**) الشاه عباس الأكبر (٩٩٥ _ ١٠٣٨ هـ) : هو أحد ملوك الدولة الصفوية وهو الشاه الخامس، ارتقى العرش في الثلاثين من عمره. ينظر : ول ديورانت ، قصة الحضارة ج٣٠ ص ١٤٨ وما بعدها.

(***) الله وردي خان (ت ...هـ) : والي شيرازي في زمن عباس الصفوي من عام ١٠٠٣ الى ١٠٢١هـ ابتدأ ببناء مدرسة خان التي تممها ولده امام قلي. ينظر : اغا بزرك، الذريعة ج ١٨، ص٣١٨.

المطلب السادس : مصنفاته وآثاره

قدم الشيرازي لطالبي المعرفة آثاراً قيمة شيدت صرح مدرسته المتعالية ، المدرسة التي اتمت وحلت ما اشكل على اسلافه الماضين ،وحاول بعض المعاصرين[١] حصر محاور تلك الآثار بعدة مواضيع معرفية وهي المبدأ والمعاد ،علم النفس ،اتحاد العاقل والمعقول ،الحركة الجوهرية، الوجود والماهية، التوحيد ، التجرد من الخيال.

ومما تجدر الاشارة اليه أن مصنفات الشيرازي قد تجاوزت الستين بين كتاب ورسالة اكثرها بالعربية[٢]، عشرون منها مشكوك في نسبتها اليه[٣].

امتازت كتب صدر المتألهين الدينية والفلسفية بالاتصال ،فكانت كتبه الدينية امتدادا لأصول وقواعد المعرفة لديه[٤]. سنذكر ما هو غير المشكوك بصحة نسبتها اليه حسب التسلسل الآتي[٥]:

١. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة.
٢. تفسير القران الكريم.
٣. شرح أصول الكافي.
٤. شواهد الربوبية.
٥. مفاتيح الغيب.
٦. المبدأ والمعاد.
٧. لمية اختصاص المنطقة بوضع معين من الفلك
٨. المظاهر الالهية في اسرار العلوم الكمالية.

---

(١)ينظر : شمس، خالد حوير ،البحث الدلالي في تفسير القرآن الكريم لصدر المتألهين ص١٥ . وردّ على هذا التقسيم بعض المعاصرينّ متعجباً من حصر محاور مؤلفات الملا صدرا مع كثرتها ، ولا داعي لذلك التعجب؛ لأن مؤلفاته محدودة والمحدود يمكن حصره .انظر : صالح ، زمن حسين ، المنهج الفلسفي في تفسير القرآن الكريم صدر الدين الشيرازي انموذجاً ص١٢.

(٢)ينظر : طرابيشي ، جورج ، معجم الفلاسفة ص٤٠٩.

(٣)ينظر : ومجموعة من الباحثين ،فلسفة صدر المتألهين المباني والمرتكزات ص٢٢. الشيرازي، صدر المتألهين ، رسالة الاصول الثلاثة ص ٤٩ وما بعدها. الشيرازي، صدر المتألهين، تسع رسائل فلسفية ص ٥٣-٥٤ (مقدمة التحقيق).

(٤)ينظر : المظفر ، محمد رضا ، المقدمة الكاملة للأسفار ص٢٠.

(٥)ينظر : الشيرازي، صدر المتألهين ، رسالة الاصول الثلاثة ص ٣٨-٤٩ (مقدمة التحقيق). الشيرازي، صدر المتألهين، تسع رسائل فلسفية ص ٣٣- ٥٢ (مقدمة التحقيق).

٩. سريان نور الوجود الحق في الموجودات.
١٠. اللمعات المشرقية في المباحث المنطقية.
١١. اكسير العارفين في معرفة الحق واليقين.
١٢. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية.
١٣. اثبات شوق الهيولي للصورة.
١٤. اسرار الآيات وأنوار البينات.
١٥. سه اصل (الاصول الثلاثة).
١٦. اتحاد العاقل والمعقول.
١٧. ديباجة عرش التقديس.
١٨. اتصاف الماهية بالوجود.
١٩. اجوبة المسائل الجيلانية.
٢٠. اجوبة المسائل النصيرية.
٢١. اجوبة المسائل العويصة.
٢٢. كسر اصنام الجاهلية.
٢٣. التصور والتصديق.
٢٤. التنقية في المنطق.
٢٥. متشابهات القرآن.
٢٦. المسائل القدسية.
٢٧. الحكمة العرشية.
٢٨. المظاهر الالهية.
٢٩. حدوث العالم.
٣٠. القضاء والقدر.
٣١. ايقاظ النائمين.
٣٢. طرح الكونين.
٣٣. خلق الاعمال.
٣٤. الواردات القلبية.
٣٥. المعاد الجسماني.
٣٦. زاد المسافر.

٣٧. شرح الهداية الاثيرية
٣٨. الجبر والتفويض.
٣٩. ديوان شعر .
٤٠. التشخُّص.
٤١. المشاعر.
٤٢. الحشر.
٤٣. المزاج.

المطلب السابع : وفاته

ثمة ثلاثة تواريخ ذكرها الباحثون لوفاة صدر المتألهين، أولها ما ذكره معاصره السيد علي المدني في سنة ١٠٥٠هـ(١). وتبعه على هذا الراي جملة من الباحثين (٢)، أما التأريخان فهما سنة١٠٤٥هـ(٣)، ١٠٥٩هـ(٤)، والمرجح هو الأول؛ لأنه ذكر من معاصريه، بخلاف الاخريين.

فارق صدر المتألهين الحياة في طريق الحج للمرة السابعة سيرا على الاقدام(٥) .أما مكان دفنه ﷺ فقد أورد الباحثون ثلاثة أماكن، الأول مدينة البصرة وهو الاشهر(٦)، والثاني النجف الأشرف(٧) والثالث روحاء*(٨).

---

(١)ينظر : سلافة العصر ص٤٩١.

(٢)ينظر : التبريزي، ملا علي ،بهجة الآمال ج٦ص٢١٨. طرابيشي ، جورج ، معجم الفلاسفة ص٤٠٩. السبحاني ، جعفر ، تذكرة الاعيان ص٣٠٨. المظفر ، محمد رضا ، المقدمة الكاملة للأسفار ص٢٠. الطباطبائي ،محمد حسين ، الشيعة في الاسلام ص١٠١.

(٣) ينظر : علم الهدى، محمد، معادن الحكمة في مكاتيب الأئمة ج١ ص١١(تقديم السيد المرعشي)

(٤)ينظر :الزركلي ،خير الدين ،الأعلام ج٥ص٣٠٣.

(٥)ينظر : المدني ،علي صدر الدين ،سلافة العصر ص٤٩١. العلوي ، هادي ، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي ص٣٥.

(٦)ينظر : العلوي، هادي، نظرية الحركة الجوهرية ص٣٥ ، مجموعة من الباحثين ،فلسفة صدر المتألهين المباني والمرتكزات ص١٠٢.

(٧)ينظر :السبحاني ، جعفر ، تذكرة الاعيان ص٣٠٨.

(٨)ينظر : التبريزي، ملا علي ،بهجة الآمال ج٦ص٢١٨

(*) منطقة تقع بين مكة والمدينة ،ينظر: المصدر نفسه.

المبحث الثاني : تفسير صدر المتألهين حقيقته، السور المفسرة وطبعاته

مرّت عملية اخراج تفسير القران لصدر المتألهين الشيرازي الى النور بمراحل ويبدو أنه عانى من الهجر ولم يظهر الاهتمام به إلا في الآونة الاخيرة؛ وهذا ادى الى خلط واختلاف في حقيقته وكمية السور التي تناولها، فضلا عن اختلاف طبعاته بين الكثرة والقلة ،وسنقسم هذا المبحث على ثلاثة مطالب لتفصيل ما هذا الامر.

المطلب الأول : حقيقه التفسير الوارد عن صدر المتألهين

اتفق أغلب المحققين[١] على أن تفسير صدر المتألهين تفسيرٌ واحدٌ تناول سورا وآيات متفرقة من الذكر الحكيم (أي إنه تفسير انتقائي لا تسلسلي)، ويرى البعض[٢] أنه تناول السور والآيات التي تخص قواعد مدرسته.

أما بالنسبة للرأي الاخير فيُرد عليه من جهتين : الأولى أنه لم يذكر دليلا على ما ادعاه، والثانية أنه تناول هذ القدر المعين بسبب وفاته[٣] لا بسبب انها تخص اصول مدرسته ،إذ لو طال به الاجل لتناول كل القرآن وهذا ما يدل عليه عزمه في تكميل التفسير إذ ذكر في اواخر تفسير سورة البقرة انه سيوضح معراج الرسول في سورة الاسراء[٤].

وأما الرأي الأول(تفسير واحد انتقائي) فهو يحتاج الى بيان ورفع لبس سنقوم بطرحه كمايأتي :

اولاً : ترتيب السور

ذكر محسن بيدارفر[٥] تسلسلا زمنيا في ترتيب السور يدعو الى التريث قليلا في الحكم على أن التفسير تفسيرٌ واحدٌ تناول آي وسور متفرقة -كما ذكره الباحثون قبل قليل-، إذ قال إن أول سورة فسرها صدر المتألهين هي الحديد[٦] وهو ما صرح به المفسر في شرحه لأصول الكافي[٧]،

---

(١)ينظر : الشيرازي، صدر الدين ،الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة(تقديم محمد رضا المظفر) ج١ص٢١-٢٢. الشيرازي، صدر الدين، مجموعة رسائل فلسفية لصدر الدين الشيرازي ص١٥. الشيرازي ، صدر المتألهين ،رسالة الاصول الثلاثة(تقديم احمد ماجد)ص٤٧.

(٢)ينظر : الشمس ،خالد حوير ، البحث الدلالي في تفسير القران الكريم لصدر المتألهين الشيرازي ص١٩.

(٣)ينظر : الشيرازي ، صدر المتألهين ،رسالة الاصول الثلاثة(تقديم احمد ماجد)ص٤٧.

(٤)انظر : صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم ، تفسير القران الكريم ج٣ ص٤٦٢.

(٥) وهو محقق التفسير ينظر : المصدر نفسه (مقدمة التحقيق) ج١ ص١١٨-١٢١.

(٦)ينظر : المصدر نفسه ج١ ص١١٨.

(٧)ينظر : الشيرازي ،صدر الدين ،ج٣ص١١٦.

ثم أكمل بيدارفر تسلسل باقي السور وختمها بسورة الفاتحة والبقرة[١].

إن الاشكال الوارد على ما قاله الباحثون المتقدمون طبقا لبيدارفر هو: لماذا ختم تفسيره بالفاتحة والبقرة وهما السور الأولى من القرآن الكريم وعادة المفسر يبدأ بهما ،فمن الغريب أن نجد مثل هكذا أمر وهو انتهاء التفسير بالفاتحة والبقرة!

ثم إذا نظرنا الى تسلسل سورة الفاتحة وسورة البقرة نرى أنه بدأ بالترتيب وتوقف بآية ٦٥ من سورة البقرة[٢] وهذا مغاير لما نجده من عادته هو بإنتقاء آيات لتفسيرها كآية الكرسي والنور، فهل عدل عن منهجيته أو أنه حقا بدأ بتفسير جديد يبدأ من سورة الفاتحة وسورة البقرة ؟!

ثانياً : تصريحات صدر المتألهين

التصريح الأول :

ذكر في مقدمة تفسير سورة السجدة[٣] أنه فسر آيات وسور، مثل آية الكرسي وآية النور وسورة ياسين والحديد والطارق وغيرها، ولم يذكر سورة الفاتحة وسورة البقرة مع مكانة هاتين السورتين، وبعدها بين أنه عازم على تأليف تفسير كبير لا يدانيه تفسير في الخلق- بحسب ما ادعاه-، فلو كان هذا التفسير هو الذي يريده فلماذا قال مثل هذا الكلام والذي يوحي الى بداية النية في التفسير من خلال المباشرة في تفسير بعض الآيات والسور ؟!

التصريح الثاني :

قال في مقدمة كتابه مفاتيح الغيب -الذي جعله تمهيدا لتفسيره- : ((كنت برهة من الزمان متشوقا الى إظهار معاني هذا القرآن ...))[٤]وقال في موضع آخر((هذا آوان الشروع في ذكر اصول يستنبط منها الفروع))[٥].

وبعد تأليف كتاب مفاتيح الغيب ذكر في مقدمة سورة الفاتحة ((هذا أوان الشروع في الولوج الى مشاهد آيات القرآن، بعد تمهيد مفاتيح أبواب الجنان))[٦] قاصدا بذلك كتاب مفاتيح الغيب

---

(١)ينظر : التفسير(مقدمة التحقيق) ج١ ص١٢١.

(٢)ينظر المصدر نفسه ج ٣ ص ٤٦٧.

(٣)ينظر: المصدر نفسه ج٦ص٦.

(٤)صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم، مفاتيح الغيب ص٦٣.

(٥)المصدر نفسه ص٦٥.

(٦)التفسير ج١ص٢.

،فإذا كان قد فسر تفسيرا واحدا لماذا يضع كتاب مقدمة لتفسيره بعد تفسير سور وآيات عدّة[١]، والتي اشار اليها في مقدمة سورة السجدة؟!

ثالثاً : إشارته الى كتاب مفاتيح الغيب

إن صدر المتألهين لم يشر في تفسيره للقرآن الكريم الى كتاب مفاتيح الغيب الا في سورتي الفاتحة والبقرة[٢]، فإن كان تفسيره واحدا فلماذا لم يشر الى ذلك الكتاب في باقي السور؟ أليس كتاب مفاتيح الغيب مقدمة لكل التفسير؟!

رابعاً : مقدمات السور المفسرة

يحتوي تفسير صدر المتألهين على مقدمة لكل سورة مفسرة فيه[٣] متفاوته بالقصر والطول باستثناء سورتي الفاتحة والبقرة، إذ نجد لهما مقدمة واحدة تقع في بداية سورة الفاتحة[٤]، وأما التقديم الموجود في بداية سورة البقرة[٥] فهو تقديم يخص موضوع الإنسان الكامل واسرار الحروف ثم ينتقل مباشرة الى مبحث عرفاني، ولا يصلح أن يكون مقدمة لتفسير جديد أو تفسير سورة؛ لأنه يخالف كل المقدمات التي ذكرها في بدايات السور التي يقول فيها هذا اوان الشروع بتفسير هذه السورة أو هذه الاية أو يذكر اسم السورة، أو اسمه، او مسكنه أو لقبه[٦] مما يوحي بأن التأليف الذي هو بصدد البدأ به تأليف مستقل ، وعليه تكون سورة البقرة مفسرة بعد سورة الفاتحة بالتسلسل وهذا مطابق لتسلسل المصحف الشريف.

واحتمل بعض الدارسين إن آخر ما فسّره صدر المتألهين هو سورة الجمعة والفاتحة والبقرة؛ لأنه لم يذكرها ضمن السور التي أشار أنه فسّرها في حياته بقوله في مقدمة سورة السجدة : ((فرفعت الحجب عن بعض سوره وآياته ... مثل آية الكرسي ، وآية النور ، وسورة يس ، وسورة الحديد ، والواقعة ، والأعلى ، وسورة الطارق ، والزلزلة ، وغيرها من المتفرقات))[٧]، ثم استبعد

---

(١)ينظر : التفسير (مقدمة التحقيق) ص١٢٠.

(٢)ينظر : المصدر نفسه (مقدمة التحقيق) ج١ ص٤،٩،١٠،٣٣،٢٢٧،٢٣٢،٣٠٢،٣٥٨،٤٠٠،٥٠٥. ج٢ ص٢١٥ ،٣٠٤،٣١٩،٣٤٤،٣٤٨. ج٣ ص ٧٣،٤٠٩،٤٦٩.

(٣)يمكن التحقق من ذلك بالنظر الى بداية تفسير كل سورة ،انظر : المصدر نفسه.

(٤)ينظر : المصدر نفسه ج١ص١.

(٥)ينظر : المصدر نفسه ج ١ ص ١٨٦- ١٩١.

(٦)ينظر : المصدر نفسه ج١ص١ .ج٤ص٥،٣٤٦ .ج٥ص٧، ج٦ص٥،١٤٠ .ج٧ص٨،١٣٦،٣٠٨،٣٦٢،٤١٠.

(٧)المصدر نفسه ج٦ ص٦.

سورة البقرة اعتمادا على قول صدر المتألهين في مقدمة سورة الواقعة بأنه قد فسّر بعض السور الطوال والقصار، وبما أن البقرة من السور الطوال فهي مستبعدة، فلم يبقى إلا سورة الفاتحة والجمعة[١].

يجاب على هذا الاستنتاج من ثلاثة وجوه، الوجه الاول هو إن ذكر السور التي فسّرها في حياته لا يصلح دليلاً على إن آخر ما فسّره هو الفاتحة أو البقرة أو الجمعة؛ لأنه قد يرجع الى ما فسره فيزيد عليه بعد كتابة تفسير سورة أخرى فيبدو أن اللاحق سابق والسابق لاحق، وهو ما فعله في سورة يس إذ قال ((وقد مرت الإشارة في سورة السجدة إلى قاعدة كليّة في الحروف المقطعة))[٢] مع إنه قد ذكر أنه فسّر سورة يس في مقدمة سورة السجدة –كما ذُكر آنفاً- ، فذكر السور ليس دليلا ؛ لأنه قد يرجع ويشير اليها ، والملفت للانتباه أن من أشار الى هذه النكتة هو نفسه اعتمد على ذكر السور التي فسّرها في حياته واستنتج إن آخر ما فسره الفاتحة والبقرة و الجمعة[٣].

أما الوجه الثاني فيؤخذ من نفس كلام صدر المتألهين في مقدمة سورة الواقعة : ((ففسّرت كثيرا من الآيات والسور الطوال والقصار))[٤]، وكما هو ظاهر أنه يصّرح أنه فسّر سور طوال وعلى الرأي الذي نحن بصدد مناقشته أن البقرة من الطوال، والسؤال هنا كيف يقول أنه فسّر وهو لم يكمل تفسير سورة البقرة بل توقف في آية ٦٥؟، فليس من المنطق أن يقول الشخص فسّرت وهو لم يكمل التفسير!

أما الوجه الثالث فهو إذا كانت سورة الجمعة والفاتحة آخر ما فسره الشيرازي فلماذا لم يشر الى كتابه مفاتيح الغيب في سورة الجمعة كما فعل في سورة الفاتحة والبقرة؟

ونتيجة لما تقدم يمكن الحكم على أن تفسير صدر المتألهين ليس تفسيرا واحدا بل هو تفسيران، الأول يكون على شكل رسائل منفردة مفسرة بفترات متباعدة تصل الى عشرين عاما[٥]، والثاني تفسير كبير متسلسل بحسب المصحف، منتهٍ بآية ٦٥ من سورة البقرة، ومما يجب ذكره

---

(١)ينظر : جابر ، علي أمين ،فلسفة التأويل عند صدر الدين الشيرازي ص ١١٤ وما بعدها.

(٢)التفسير ج٥ ص٢٢.

(٣)ينظر : جابر ، علي أمين ،فلسفة التأويل عند صدر الدين الشيرازي ص ١١٥.

(٤)التفسير ج٧ ص ١١.

(٥)ينظر : المصدر نفسه (مقدمة التحقيق) ج١ ص ١٢٢.

أن محسن بيدارفر[1] واغا بزرك الطهراني[2] اشارا الى ذلك ضمنا ولكن لم يفصلا ما وصلنا اليه.

المطلب الثاني : عدد السور والايات المفسرة

تنوعت رؤى الباحثين في عدد السور والآيات التي فسرها صدر المتألهين، وسنورد هذا التنوع على النحو التالي :

أولاً : السور والآيات التي اتفق الباحثون عليها وهي :

١- سورة الفاتحة .٢- سورة البقرة الى الآية ٦٥. ٣- سورة الحديد . ٤- سورة السجدة . ٥- سورة النور آية ٣٥. ٦- آية الكرسي . ٧- سورة ياسين . ٨- سورة الواقعة . ٩- سورة الجمعة . ١٠- سورة الطارق . ١١- سورة الأعلى . ١٢- سورة الزلزلة .

وهذه السور هي التي طبعت ضمن مجموعته التفسيرية الموجودة الآن[3] .

ثانياً : سور وآيات هي محل نظر عند الباحثين، وهي على قسمين :

القسم الأول :سور تم إنكارها بأنها من تفسيره وهي : الضحى[4] والكافرون[5]والعصر و الطلاق[6]

القسم الثاني : سورةٌ وآيةٌ لم يدرجن ضمن مجموعته التفسيرية الموجودة، وهما الإخلاص وآية ﴿ وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ ﴾ [النمل : ٨٨] ،لكن الآية الاخيرة وجدت ضمن الطبعة الحجرية ، مع ذلك يبقى التساؤل في عدم درجهما ضمن المجموعة التفسيرية.

المطلب الثالث : طبعات التفسير

مرت عملية طباعة التفسير بمرحلتين :

الأولى : مرحلة طباعة التفاسير بشكل منفرد وأقدمها تضم سورة الفاتحة والبقرة وقسم من آية

---

(١)من خلال الترتيب الزمني لتفسير السور ينظر : التفسير (مقدمة التحقيق)ص١١٨-١٢١.

(٢)من خلال العنوان الذي اطلقة على التفسير إذ قال "مجموعة تفاسير" ولم يقل تفسير ،الذريعة ج٢٠ص٧٦.

(٣)ينظر :صدر المتألهين ، محمد بن ابرهيم، تفسر القران (طبعة انتشارات بيدار و طبعة دار التعارف).

(٤)ينظر الشيرازي، صدر الدين ،الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة(تقديم محمد رضا المظفر)ج١ص٢٢.

(٥)ينظر : التفسير(مقدمة التحقيق) ج١ ص١٨.

(٦)ينظر : الشمس ،خالد حوير ، البحث الدلالي في تفسير القران الكريم لصدر المتألهين الشيرازي ص٢٠.

الكرسي سنة ١٣٠٢هـ كما تم طباعة اية النور سنة ١٣١٣هـ ، وبعض السور الأخرى[١].

الثانية: مرحلة طباعة التفسير مجموعا على وفق التسلسل الآتي[٢] :

أ- الطبعة الأولى كانت بعناية الشيخ أحمد الشيرازي ،وهي على الحجر سنة ١٣٢٢هـ في طهران .

ب- طبعات انتشارات بيدار، وهي على شكل طبعات متعددة كالتي بتقديم محسن بيدارفر، سنة ١٣٦٦هـ ش تصحيح محمد خواجوي، وأيضا سنة ١٣٧٩هـ ش بنفس المصحح مع تعليقات المولى علي النوري والتي تقع في ١٧اجزاء بقم المقدسة[٣].

ت- طبعة بتحقيق محمد جعفر شمس الدين بدار التعارف اللبنانية مع تعليق المولى النوري والتي طبعت بـ ٨ أجزاء سنة ١٤١٩هـ .

ث- طبعة بعناية عبد الله الفاطمي بمطبعة الحكمة في قم .

(١)انظر : الشيرازي ، صدر الحكماء والمتألهين ،تسع رسائل فلسفية ص٤٢.

(٢)انظر :الشمس، خالد حوير، البحث الدلالي في تفسير القران الكريم لصدر المتألهين الشيرازي ص٢٠-٢١.

(٣)والتي اعتمدناها في البحث، هي الطبعة الخامسة ١٤٤٢هـ نظرا للعناية التي اظهرها من قبل المحقق والمعلق، مقارنة بالطبعة اللبنانية.

المبحث الثالث : الاسس التفسيرية ،تاريخها وماهيتها

إنّ الاسس التي يتكئ عليها المفسر إبان شروعه في بيان معاني القرآن الكريم، تعد من الأمور الواجبة، إذ من غير المعقول أن يقوم بناء دون أُسس، وكلما أُحكمت تلك الأسس كلما كان التفسير أقرب للصواب[١]، وللأسس التفسيرية تأريخ خاص ومعنىً معين سنتطرق لذكرها في المطالب الآتية :

المطلب الأول : تأريخية الأسس

تمتد جذور أُسس التفسير[٢] الى زمن النبي الاعظم ﷺ وأهل بيته عليهم السلام كما روي عن الإمام علي عليه السلام ناصحاً ابن عباس ((... فإن القرآن حمال ذو وجوه...))[٣] والتي استفاد منها بعض الباحثين[٤] كأساس مفاده: الإلمام بالمعارف والعلم قبل الخوض في مضمار التفسير، كما ورد حديث آخر يؤيد هذا المضمون الشامل لأهم مقدمات التفسير وأصوله، إذ ذكر المجلسي(ت١١١١هـ) رواية عن أمير المؤمنين عليه السلام ((... أنه من لم يعرف من كتاب الله عز وجل الناسخ من المنسوخ والخاص من العام والمحكم من المتشابه... والمبهم من القرآن في الفاظه المنقطعة والمؤلفة، وما فيه من علم القضاء والقدر، والتقديم والتأخير، والمبين والعميق ، والظاهر و الباطن ... فليس بعالم بالقرآن))[٥].

كانت الأسس التفسيرية مبثوثة في التفاسير دون البحث فيها مستقلاً، كتفسير يحيى بن سلام البصري(ت ٢٠٠هـ)، وتفسير الطبري(ت ٣١٠هـ)[٦].

أما الاستقلال في تدوين هذا العلم فقد ظهر لأول مرة في نهاية القرن الخامس وبداية القرن السادس الهجري على يدي الراغب الأصفهاني(ت٥٠٢هـ) والذي أحكم اسسه وعرضها في

---

(١)ينظر : الحجّار ،عدي جواد ،الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص١٦ .

(٢)اغلب المصادر- التي استقينا منها هذا المطلب- تطرقت لتاريخ أسس التفسير بوجه عام فمرة يطلق عليه اصول التفسير واخرى قواعد التفسير من دون التفريق بين المصطلحات، ونحن في هذا المطلب خطينا على اثارهم ،لكن سنشير الى الفرق بينها في المطلب القادم.

(٣)الشريف الرضي، محمد بن الحسين ،نهج البلاغة ج٣ص١٣٦.

(٤)ينظر : أسد ، حسن كاظم ،أسس تفسير النص القراني عند السيد السبزواري ص٢.

(٥)بحار الانوار ج٩٠ص٤.

(٦)ينظر : الطيّار ، مساعد بن سليمان ، التحرير في اصول التفسير ص٢٥.

مقدمة كتابه «جامع التفاسير»[١]، إذ بين فيه أصل الفرق بين التفسير والتأويل والحقيقة والمجاز والألفاظ المخالفة للظاهر، وضم لها الضوابط التي يحتاجها المفسر، فضلا عن الأمور اللغوية، وبالنظر لكونها المحاولة الأولى في احكام الاسس وعرضها، الا انها افتقرت للكثير من الاسس الأخرى التي تساير عجلة التقدم في مجال التفسير؛ لذا تبقى محاولته غير وافية[٢]، وجاء بعده الطوفي(ت٧١٦هـ) في كتابه الموسوم بـ «الإكسير في علم التفسير»[٣]، كذلك تبعه بالتأليف فيها ابن تيمية الحراني(ت٧٢٨هـ) في كتابه «مقدمة في أصول التفسير»[٤]، وبقيت المصنفات تكتب الى يومنا هذا[٥].

يستنتج مما تقدم أن أُسس التفسير مرت بثلاث حقب ،الحقبة الاولى تواجدها في الأحاديث والأخبار، والحقبة الثانية تواجدها في بعض التفاسير وفي كلتا الحقبتين تواجدت بصورة غير مستقلة، أما الحقبة الثالثة وهي التي تكون مبحوثة باستقلال من قبل الباحثين في اسس التفسير .

المطلب الثاني : ماهيّتها

أولا : الأسس لغة

اتفقت اكثر كتب اللغة على أن الأساس هو أصل بناء الأشياء ، إذ ذكر الأزهري(ت٣٧٠هـ) أن ((الأساس لأصل البِناء، وَجمع الأساس: أسس))[٦]، ونَقل عن الليث ((أسستُ دَارا: إذا بَنَيْتَ حُدودَها ورَفَعْتَ من قواعدها))[٧]، ووافقه الجوهري(ت٣٩٣هـ) على هذا المعنى قائلا ((الأُسُّ: أصل البِناء، وكذلك الأساسُ... وجمع الأُسِّ إساسٌ... وجمع الأَساسِ أُسُسٌ ... وجمع الأَسَسِ آساسٌ))[٨]، وتبعهم على ذلك ابن فارس(ت٣٩٥هـ) في أن الأس أصل البناء وأضاف: بأن الهمزة والسين تدل على الأصل والشيء الثابت الوطيد[٩]، وقال بعدهم ابن منظور(ت٧١١هـ) أن

---

(١)ينظر : أسد ، حسن كاظم ،أسس تفسير النص القراني عند السيد السبزواري ص٢٨.

(٢)ينظر : الحجّار ،عدي جواد ،الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص٧١-٧٣ .

(٣)ينظر : المصدر نفسه ص٧٣.

(٤)ينظر : المصدر نفسه ص٧٤.

(٥)للمزيد ينظر: الحجّار ،عدي جواد ،الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص٧٦-٩٦.

(٦)تهذيب اللغة ج١٣ص٩٦.

(٧)المصدر نفسه.

(٨)الصحاح تاج اللغة وصِحاح العربية ج٣ص٩٠٣.

(٩)ينظر : مقاييس اللغة ج١ص١٤.

الأس والأسس والآساس هي بداية الشيء أو أصله[١]، ومن المتأخرين ممن اتفقوا في كون الأسس اصل البناء هو الزبيدي(ت١٢٠٥هـ) في تاج العروس[٢].

أما أبو هلال العسكري(ت٣٩٥هـ) فقد فرق بين الأس والأصل فقال: كل أس هو أصل لكن ليس كل أصل أسا فيكون الأس أعم من الأصل[٣].

ثانياً : الاسس اصطلاحاً

الأسس -كمصطلح- موضع خلاف لدى المختصين، فمنهم من يراه مرادفا لمصطلح الاصل ومنهم من يراه مقوّم للقاعدة، واخر يرى أن الاساس بداية التوجه وهو خلاف الأصل والقاعدة، مع تقيده بعدم مدخليته في عملية جلاء المعاني، والبحث في هذا المورد سيوضح مواقع الخلل للوصول الى تعريف جامع للأسس.

ذكر مساعد الطيّار[٤]،بأن الأصول نفسها الأسس العلمية التي يستند عليها المفسر لإيضاح معاني القرآن أو لترجيح الأقوال المتباينة والمختلفة، ومن الواضح أن الطيار يتفق مع معظم ما آلت اليه معاجم اللغة سالفة الذكر في أن الأصل يساوي الأساس.

والذي يؤخذ على قائل هذا الرأي أنه خلط بين الأصل والأساس ولم يفرق بينهما، وهذا الخلط يؤدي الى عدم الدقّة في تحديد المراد.

ويرى الفائزي[٥] أن الأساس خلاف الأصل وليس له مدخلية بعملية الكشف إذ أنه يعد مبتدأ العمل فقط، وهذا الرأي أيضا يعد مجانبا للحقيقة؛ لأنه كيف لا يكون للأساس المعرفي مدخلية في الكشف والكشف كله قائم على ذلك الاساس ؟!،اضافة الى ذلك أن صاحب هذا الرأي لم يذكر دليلا واحدا على عدم مدخلية الأسس في كشف المعنى، وعليه يبقى هذا الرأي موضع اشكال مالم تحل هذه المؤاخذات والاشكالات.

أما استاذنا الحجّار فقد عرّف الأسس على أنها : ((مجموع ما تتقوم به الأرضية التي تبتنى

---

(١)ينظر : لسان العرب ج٦ص٦.

(٢)ينظر : ج١٥ص٣٩٩.

(٣)ينظر : الفروق اللغوية ص١٦٢.

(٤)ينظر : التحرير في اصول التفسير ص١٧.

(٥)ينظر : قواعد تفسير القرآن الكريم أسسها المنطقية-استنباطاتها- قطعيتها ص٢٠.

عليها أي

قاعدة من الأمور الحسية والمعنوية))[١]، ومن مميزات هذه التعريف، جعل القاعدة ترتكز على الأساس، ولم يجعل الأساس مرادفا للأصل أو القاعدة، وبالجملة كان موفقا الى حد ما بالإحاطة بتعريف الأسس؛ لذا سيكون هو الراجح.

ثالثا : التفسير لغة

التفسير في اللغة بُيِّنَ على عدة وجوه وهي : البيان والتفصيل والكشف، إذ ذكر الفراهيدي(ت١٧٠هـ) أن ((التفسير هو بيان وتفصيل للكتاب))[٢]،ونقل الأزهري(ت٣٧٠هـ)عن الليث نفس قول الفراهيدي[٣] ونقل أيضا عن ابن الاعرابي بأن ((الفَسْرُ : كشف ما غُطي))[٤].

رابعاً : التفسير اصطلاحاً

قال الفخر الرازي(ت٦٠٦هـ) : التفسير هو الكشف عما يدل عليه الكلام[٥]، وقال الزركشي(ت٧٩٤هـ) ((هو علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها ...ثم ترتيب مكيها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها))[٦]وهذه بعض تعاريف أبناء العامة.

أما الامامية نذكر منهم الشيخ الطوسي(ت٤٦٠هـ) الذي قال: إن التفسير يشمل القراءة والمعاني والإعراب والجواب عن مطاعن الملحدين و الكلام على المتشابه[٧]،و الطبرسي(ت٥٤٧هـ) الذي رأى أن((التفسير هو كشف المراد عن اللفظ المشكل))[٨]، والعلامة الطباطبائي قال: ((هو بيان معاني الآيات القرآنية والكشف عن مقاصدها و مداليلها))[٩] أما الشيخ معرفة فقد اضاف الى تعريف التفسير قيدا مهما وهو أن : التفسير ليس ازاحة الإبهام فقط بل لابد من الاجتهاد البالغ

---

(١)الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص١٧.

(٢)العين ج٧ ص٢٤٧ .

(٣)تهذيب اللغة ج١٢ ص٢٨٣.

(٤)المصدر نفسه ج٢ص ٢٨٢.

(٥)ينظر: مفاتيح الغيب ج٢٤ ص٨٠.

(٦)البرهان في علوم لقرآن ج ٢ ص١٤٨ .

(٧)انظر، التبيان ، ج١ ص٢ .

(٨)مجمع البيان ج١ ص٣٩.

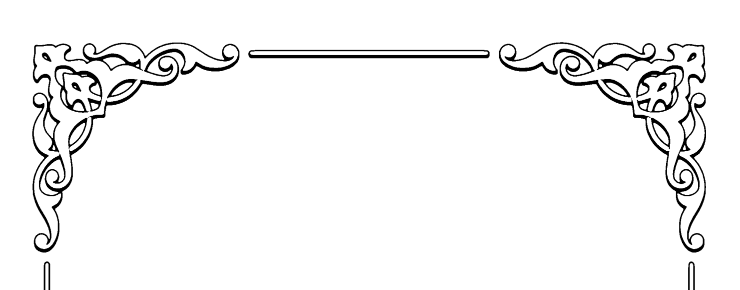
(٩)الميزان في تفسير القرآن ج١ ص٢ .

لكشف هذا الخفاء[١].

يظهر مما ذُكر أن قول الشيخ معرفة هو المرجح من بين التعريفات؛ لأن الاجتهاد وإفراغ الوسع يدخل تحته اغلب القيود التي ذكرها السابقون ،فيكون تعريف التفسير (الاجتهاد في كشف معاني آيات القران)، وهذا التعريف مما يتوافق مع أحد معاني التفسير اللغوية وهو الكشف.

وبعد بيان ومراجعة المعاني السابقة -ابتداءً من الفرق الذي وضعه العسكري، مرورا بتعريف الحجّار وانتهاءً بالقيد الذي وضعه محمد هادي معرفة-، يكون تعريف الأُسُس التفسيرية (هي ما يرتكز عليها جميع الاصول والقواعد التفسيرية التي يوظفها المفسر المجتهد في عملية كشف معاني الآيات القرآنية).

(١)انظر: التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ج١ ص١٧ وما بعدها.



الـفـصـل الأول

الأسس اللغوية في تفسير صدر المتألَهين الشيرازي

المـبـحـث الأوَل

الأسس اللغوية، ماهيتها، أهميتها، أسباب الاعتماد عليها

المـبـحـث الثـانـي

أنواع الأسس المستخرجة من علوم اللغة العربية

المبـحـث الثـالث

أسس التعامل مع اللغة وتوظيفها عند صدر المتألهين الشيرازي

توطئة

إنّ من غير الممكن الولوج في معترك تفسير القران الكريم، دون معرفة لغوية تامّة لأهم أسس اللغة العربية؛ لأنها لغة القران، بل وينبغي أن يكون هناك رؤية خاصة لها ، وصدر المتألهين - بوصفه أحد المفسرين- كان منتبهاً لهذه الرؤية ؛ لذا أولى أهمية كبيرة للغة وأُسس التعامل معها، ولنتكشف هذا الامر وجب تقسيم هذا الفصل على ثلاثة مباحث، و بالنحو الآتي:

المبحث الأول : الأسس اللغوية، ماهيتها، أهميتها، أسباب الاعتماد عليها

ينبغي أن تكون المباني التي يعتمد عليها المفسر واضحة، ومعلومة الأركان ،كما يجب أن يعلم المفسر سبب اعتماده على تلك المباني في تفسيره، وما هي أهميتها؛ لتكون له مناراً في عمله التفسيري، وللوقوف على هذه الأمور، قسمنا هذه المبحث على مطلبين:

المطلب الأول : ماهيّتها

تعد اللغة العربية من المصادر اللازمة لمن أراد ان يفهم القرآن الكريم ؛ لأنه نزل بلغة العرب ليفهموه ،ثم ينقلوه للناس[1]،فكثيراً ما يفسر القرآن اعتمادا على القواعد العربية من نحو وصرف و معاني وبيان، ويتأكد بذلك أن القرآن ليس معّقدا، بل نزل بلسان عربي يفهم بواسطة قواعده المشهورة وجمله ومفرداته الشائعة[2].

وتطرق الدكتور محمد حسين الصغير[3]الى ذكر المباحث التي تدخل ضمن الاطار اللغوي من إعراب أواخر الكلم واشتقاق الألفاظ وبيان المعاني المعجمية للمفردات وتصريف الكلمات واستعمالات العرب وشواهد ابياتهم والتي كان لها دور في تقعيد قاعدة لغوية أو بناء اصل فتبلورت في هذا السبيل عدة مسائل في الفروع والجزئيات والاصول والقواعد. وبالاستناد على هذه الاقوال وتعريف الاسس التفسيرية، يمكن أن نعرّف الأسس اللغوية بأنها: (ما يرتكز عليها كل من الاصول والقواعد اللغوية الشاملة للأصول والقواعد النحوية والصرفية ومباحث البلاغة فضلا عن الشواهد الأدبية).

وبعد معرفة ماهية الاسس اللغوية، يتبادر تساؤل : لماذا كل هذا الاعتماد على قواعد اللغة

---

(١)ينظر : الطيار ، مساعد بن سليمان ، التحرير في اصول التفسير ص١٧٧.

(٢)ينظر : نسب ، محمد علي ، المناهج التفسيرية لدى الشيعة والسنة ص١٦١.

(٣)ينظر: المبادئ العامة في تفسير النص القرآني ص١٠٥،١١٠.

،وما اهمية معرفتها للمفسر؟، وللإجابة على هذين السؤالين نطرح المطلب القادم:

المطلب الثاني : اللغة أساس في التفسير الاسباب والاهمية

توجد عدة دواعي لاعتماد اللغة كركيزة أساسية في محاولة كشف معنى الآية والتي تبين أهمية اللغة في توضيح المعنى القرآني، وهي كالآتي :

أولا : الأسباب

١- الحيلولة دون الوقوع بمشكلة حمل اللفظ على الرموز والإشارات الخاصة مما لا يوجد له أصل في اللغة[١].

٢- معرفة دلالة الكلمة؛ لأن الدلالة تؤثر على المعنى فيكون الجهل في المعنى مدعاة للوقوع في الخطأ في فهم الآية القرآنية[٢].

٣- منع تحريف المعنى من خلال الاهتمام بالقرأءة وقواعد ضبطها[٣] .

٤- معرفة معاني الألفاظ الغريبة التي قل استعمالها في العصور المتأخرة بعد عصر التنزيل[٤].

٥- إحراز الثقة بالمعنى المستخرج من الآية عن طريق قواعد اللغة الصحيحة[٥].

ثانيا: الأهمية

إن علوم اللغة العربية من أبرز الأدوات أهمية في علم التفسير؛ لأن النص القرآني بناء لغوي مرتكز على قواعد اللغة، وهذا ما يعطي اهمية للتحليل اللغوي في كشف معنى الآية، فضلا عن كون القرآن الكريم خطاب الهي للبشر؛ وذلك لخلق علاقة بين الله تعالى والانسان، وكل ما تقدم يستدعي من الدارسين النظر في الالفاظ لإدراك دلالتها في الجمل حتى يعلم المعنى المراد من اللفظ؛ كما ويوجههم للغوص في مباحث متعددة، تكون شاملة لأسس التعامل مع المفردة ومع الجملة والتعامل مع المباحث التي تتعلق بهما من نحو وصرف وتوظيف للشواهد الادبية

---

(١)ينظر : الطيار ، مساعد بن سليمان ، التحرير في اصول التفسير ص١٧٧.

(٢)المصدر نفسه.

(٣)ينظر : السبحاني ، جعفر ، المناهج التفسيرية في علوم القران ص١٥٤.

(٤)ينظر : الكلبيكاني ، علي الرباني، اسس التفسير وقواعده ص٩٩ وما بعدها .

(٥)ينظر : المصدر نفسه.

فضــلا عن الاحاطة بعلوم البلاغة من معاني وبيان[١].

وأي تفسير لا بد وأن يكون فيه اللغة العربية أساسا ، وأي تفسير يتعارض مع اللغة يحكم عليه بالفساد والبطلان؛ لذا نرى أكثر العلماء يحرصون على ضرورة إلمام المفسر بشروط اللغة العربية واساليبها، كما وتستعمل اللغة العربية في ترجيح الآراء واستنتاج الرأي المقبول في عملية التفسير[٢].

وثمة بعض الروايات التي ذكرت كيفية فهم القرآن بلغة العرب، مؤكد على اهمية تلك اللغة، منها ما ورد في آية الوضوء من قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[المائدة : ٦] عن زرارة[*] ((قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام: ألا تخبرني من أين علمت وقلت : إن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين ؟ فضحك ثم قال : يا زرارة قال : رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل به الكتاب من الله لان الله عز وجل يقول : " فاغسلوا وجوهكم " فعرفنا أن الوجه كله ينبغي أن يغسل ثم قال : " وأيديكم إلى المرافق " ثم فصل بين الكلام فقال : " وامسحوا برؤوسكم " فعرفنا حين قال : " برؤوسكم " أن المسح ببعض الرأس لمكان الباء ، ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه : فقال : " وأرجلكم إلى الكعبين " فعرفنا حين وصلها بالرأس أن المسح على بعضها ثم فسر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله للناس فضيعوه ثم قال : فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه " فلما وضع الوضوء إن لم تجدوا الماء أثبت بعض الغسل مسحا لأنه قال : " بوجوهكم " ثم وصل بها" وأيديكم " ثم قال : " منه " أي من ذلك التيمم لأنه علم أن ذلك

---

(١)ينظر : الحجار، عدي، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص٢٠٢.

(٢)ينظر : عباس، فضل حسن ، التفسير اساسياته واتجاهاته ص٢٠٩.

(*) زرارة (٠٠٠-١٥٠هـ) : عبد ربّه بن أعين ، أبو علي، أكبر رجال الشّيعة فقها وحديثا ومعرفة بالكلام والتشيّع . وقال النّجاشي : شيخ أصحابنا في زمانه ومتقدّمهم . وكان قارئا فقيها متكلّما شاعرا أديبا . عدّه الشّيخ في رجاله تارة من أصحاب الباقر ، وأخرى من أصحاب الصّادق وثالثة من أصحاب الكاظم . ينظر : رجال النجاشي ص ١٧٥، رجال الطوسي ص ١٢٣، ٣٠١، ٣٥٠ نقلا عن : العلامة الحلي ، منتهى المطلب ج١ ص ٣٩ (هامش التحقيق).

أجمع لم يجر على الوجه لأنه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها...))[١].

ومن الروايات أيضا ما ورد عن ابن عباس في معنى قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾[يوسف: ٢] فقال ((قوله : أوفوا بالعقود يعني : ما أحل ، وما حرم ، وما فرض ، وما حد في القرآن كله))[٢] وعلق أحد الباحثين على هذه الرواية موضحا سبب قول ابن عباس بالاعتماد على اللغة ((وبديهي أنّ ابن عباس فهم هذا التفسير من دخول اللام على الجمع، وهي تفيد العموم كما بينوه في علمي النحو والاصول))[٣].

أما أقوال العلماء في ضرورة معرفة اللغة العربية فهي عديدة منها، قول الشافعي[*](ت ٢٠٤ هـ) الذي بين فيه أهمية اللغة في دخول معترك فهم القرآن، ونبّه على خطورة الجهل بها : ((وإنما بدأت بما وصفتُ، من أن القُرَآن نزل بلسان العرب دون غيره؛ لأنه لا يعلم مِن إيضاح جُمَل عِلْم الكتاب أحد، جهِل سَعَة لسان العرب، وكثرةَ وجوهه، وجماعَ معانيه، وتفرقَها. ومن علِمه انتفَتْ عنه الشُّبَه التي دخلَتْ على من جهِل لسانَها. فكان تَنْبيه العامة على أن القُرَآن نزل بلسان العرب خاصة: نصيحةً للمسلمين. والنصيحة لهم فرضٌ، لا ينبغي تركه، وإدْراكُ نافلة خيْرٍ لا يَدَعُها إلاّ مَن سفِهَ نفسَه، وترَك موضع حظِّه...))[٤].

ويرى الزجاج[**] (ت ٣١١هـ) أن من يحاول النظر والتدبر في القرآن يجب عليه أن لا يخرج مذهب اللغة واهل العلم لذا قال : ((وإنما نذكر مع الإعراب المعنى والتفسير، لأن كتاب

---

(١)الكليني، الكافي ج ٣ ص٣٠.

(٢)الطبري ، جامع البيان ، ج ٦، ص ٦٥

(٣)نسب ، محمد علي ، المناهج التفسيرية لدى الشيعة والسنة ص١٦١.

(٤)الرسالة ص ٥١ وما بعدها.

(*) الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤ هـ) : محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان ابن شافع الهاشمي القرشي المطلبي، أبو عبد الله أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. وإليه نسبة الشافعية كافة. ولد في غزة (بفلسطين) وحمل منها إلى مكة وهو ابن سنتين. وزار بغداد مرتين. وقصد مصر سنة ١٩٩ فتوفي بها، وقبره معروف في القاهرة. له تصانيف كثيرة، أشهرها كتاب (الأم) في الفقه ، ومن كتبه (المسند -) في الحديث، و (أحكام القرآن) و (السنن) و (الرسالة) في أصول الفقه. ينظر : الزركلي ، الاعلام ج ٦ ص ٢٦.

(**) الزجاج (٢٤١ - ٣١١ هـ) : إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج: عالم بالنحو واللغة. ولد ومات في بغداد. كان في فتوته يخرط الزجاج ومال إلى النحو فعلمه المبرّد. وكانت للزجاج مناقشات مع ثعلب وغيره. من كتبه (معاني القرآن) و (الاشتقاق) و (خلق الإنسان) و (الأمالي) في الأدب واللغة. ينظر : الزركلي ، الاعلام ج ١ ص ٤١.

اللّه ينبغي أن يتبين ألا ترى أن اللّه يقول ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾[محمد:٢٤] (فحُضِضْنَا) على التدبر والنظر، ولكن لا ينبغي لأحد أن يتكلم إلا على مذهب اللغة، أو ما يوافق نقلة أهل العلم))[١].

ويذهب الشاطبي[*] (ت٧٩٠هـ) الى أن لا سبيل لفهم القرآن دون لغة العرب إذ أنه نزل على ما تعارفت عليه العرب من الفاظها واساليبها فجاء موافقا لما فطروا عليه فقال ((وإنما البحث المقصود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة، لأن الله تعالى يقول: ﴿إنا أنزلناه قرآنا عربيا﴾ [يوسف: ٢] .وقال: ﴿بلسان عربي مبين﴾ [الشعراء: ١٩٥] . وقال: ﴿لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾ [النحل: ١٠٣] .وقال: ﴿ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي﴾ [فصلت: ٤٤] . إلى غير ذلك مما يدل على أنه عربي وبلسان العرب، لا أنه أعجمي ولا بلسان العجم، فمن أراد تفهمه، فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة...))[٢].

وبعد بيان أهمية اللغة ، ينعطف البحث الى ذكر الأسس المستخرجة منها في المبحث اللآتي :

---

(١)معاني القران ج١ص١٨٥.

(٢)الموافقات ج٢ص١٠٢ وما بعدها .

(*) الشاطبي (٠٠٠ - ٧٩٠ هـ) : إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي أبو إسحاق، كان أصوليًا مفسرًا فقيهًا، محدثًا لغويا ،بحاثًا مدققًا جدليًا، بارعًا في العلوم، أخذ العربية وغيرها عن أئمة منهم: ابن الفخار البيري، وأبو القاسم السبتي، من كتبه (الموافقات في أصول الفقه)، و (المجالس ، و (الافادت والانشادات). ينظر : التنبكتي السوداني، احمد بابا ، نيل الابتهاج بتطريز الديباج ص ٤٨ - ٤٩ . الزركلي ، الاعلام ج ١ ص ٤٠.

المبحث الثاني : أنواع الأسس المستخرجة من علوم اللغة العربية

توجد خمسة أنواع من الأسس اللغوية سنوردها بحسب المطالب الآتية :

المطلب الأول : الأسس المتعلقة بمعاني المفردات

تختص هذه الأسس بايضاح دلالة المفردة على المعنى المراد؛ لأن اللفظ قد ينحصر بمعنى واحد مطابق له أو قد يدخل ضمن دلالة ما أو يكون لازما لمعنى[١] .

مثل دلالة (الوسيلة) التي ذكر المفسرون تفسيرا يكون من ضمن المعنى-اي من باب انطباق المعنى العام على مصاديقه- فقالوا فيها عدة معاني تدخل كلها ضمن (الوسيلة) وهي : العمل الصالح[٢]،الرضا بالقضية والصبر على الرزية[٣]، القربة بالطاعات[٤]، مراعاة سبيل الله بالعلم والعبادة[٥]، وكل هذه المعاني يصدق عليه أنه وسيلة[٦].

ومثله دلالة لفظ (آناء الليل)الذي قال فيه المفسرون-من باب انطباق الكل على أجزائه- هو ساعات الليل، صلاة العتمة، ساعة الغفلة، جوف الليل، بين المغرب والعشاء ، العشاء الأخيرة[٧]، الثلث الاخير من الليل[٨]، الثلث قبل الاخير بقليل[٩]،وكل هذه الاوقات هي جزء من الليل[١٠] .

و مثله كدلالة لفظ (قوة) والذي قالوا فيه - من باب تفسير الكلام باللازم - هو الرمي[١١]، مطلق السلاح[١٢]، الحصون، ذكور الخيل، الفرس الى السهم فما دون[١٣]، وكل ذلك من لوازم

---

(١)ينظر : الحجّار، عدي، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٢٠٣.

(٢)ينظر : مقاتل ، تفسير مقاتل ج١ ص ٢٩٧.

(٣)ينظر : السلمي ، حقائق التفسير ج١ ص ١٧٧.

(٤)ينظر : الطبرسي ، مجمع البيان ج ٣ ص ٣٢٧.

(٥)ينظر : الراغب الاصفهاني ، المفردات في غريب القران ص ٨٧١.

(٦)ينظر : الحجّار، عدي، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص٢٠٤.

(٧)ينظر : الطبري ، جامع البيان ج ٤ ص ٧٤ وما بعدها.

(٨)ينظر : ابو حيان الاندلسي ، البحر المحيط ج ٣ ص ٣٧.

(٩)ينظر : الثعالبي ، تفسير الثعالبي ج ٢ ص ٩٤.

(١٠)ينظر : الحجّار، عدي، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص٢٠٤.

(١١)ينظر : مقاتل ، تفسير مقاتل ج ٢ ص٢٥ .الطبري ، جامع البيان ج ١٠ ص ٣٩.

(١٢)ينظر : الطبري ، جامع البيان ج ١٠ ص ٤١.

(١٣)ينظر : الرازي، ابن ابي حاتم ، تفسير ابن ابي حاتم ج٥ ص ١٧٢٢.

القوة العقلية والسياسية والصناعية، ومن الدلالة الالتزامية هو تبليغ الاحكام والتذكير بها أو تعليمها، أو كل ما يحصل به ايصال الاحكام من انترنت وغيره داخل ضمن الدلالة الالتزامية للتبليغ ، فكل ما تقدم من قول يحث المفسر على تفهم ما دل عليه اللفظ من معاني بأحد الدلالات الثلاث، والتأمل فيما تتوقف عليه دلالة معينة، والتدقيق في صدق انطباق الدلالة وعدمه[١].

ومعرفة دلالة المفردة يكون عن طريق الرجوع الى المعاني المتعارفة في عصر النزول، إذ يحتمل أن معنى اللفظ المتداول خلاف ما كان عليه في وقت النزول فاللغة العربية كغيرها من اللغات قد خضعت لتغييرات مختلفة في دلالة اللفظ، من زمن لآخر وتأثرت بعوامل الزمان والمكان؛ لذا وجب الرجوع الى لغة العرب أو الى تفاسير الصحابة؛ لأنهم قريبون من عصر النزول شرط أن يكون تفسير الصحابي بصدد نقل معنى متداولا وليس اجتهادا شخصيا[٢].

تبتني كثيرا من القواعد على الأسس المتعلقة بالدلالة اللفظية للمفردة، كما وأنها تدفع المفسر للتأمل في مثل هذه الدقائق اللغوية؛ كي يتجنب الزيغ في فهم المعنى الدلالي، وتحثه على استقراء معنى المفردة عند أهل اللغة[٣]، وسنذكر أسس التعامل مع دلالة المفردة بحسب أنواع الدلالة :

أولا: دلالة اللفظ على المعنى بالانطباق

يراد بالانطباق: دلالة اللفظ على معناه الذي وضع له بالتمام دون زيادة أو نقصان[٤]، كأن تقول (قلم) فيدخل بهذا اللفظ جميع أجزاء القلم من الخشب والمداد، إذ يكون لفظا جامعا مانعا .

ثانيا: دلالة اللفظ على المعنى بالتضمن

أن يدل اللفظ على جزء أو بعض الأجزاء من معناه[٥] ، مثل لفظ (اليد) الذي يدل على أجزاء الجارحة من أنامل و أصابع وكف وساعد، والذي إذا اطلق لفظها أريد منه بعضها كقولنا مسكت

---

(١)ينظر : الحجّار، عدي، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص٢٠٥.
(٢)ينظر : مركز المعارف ، اساسيات علم التفسير ص٨٣ وما بعدها.
(٣)ينظر : الحجّار، عدي، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص٢٠٢.
(٤)ينظر : المظفر ، محمد رضا ، المنطق ص٤٣.
(٥)ينظر : المصدر نفسه ص٤٣وما بعدها.

القلم بيدي.

وهذه الدلالة فرع من الدلالة الأولى، لأن الدلالة على الجزء تأتي بعد الدلالة على الكل[١]، وعليه لابد للمفسر أن يعي مصاديق المفاهيم الكثيرة للنص الواحد، فقد يصل الى جزء من معنى واحد واسع يضم مصاديق متعددة[٢].

ثالثا: دلالة اللفظ على معناه بالالتزام

يقصد بهذه الدلالة كون اللفظ دالاً على معنى غير معناه الموضوع له لازما له ذهنيا دون الحاجة الى توسط شيئا آخرا، أي بمجرد إطلاق اللفظ ينتقل الذهن الى المعنى اللازم لذلك اللفظ، مثل لفظ (الدواة) الدال على القلم، إذ يتبادر في الذهن إن طلب الدواة فيه دلالة على طلب القلم ايضا[٣].

المطلب الثاني : الأسس النحوية

إن علم النحو من اهم العلوم التي يستعملها المفسر في اجتهاده، إذ إنه يمهد للوقوف على المعنى المراد من خلال معرفة الاعراب الحاصل في الكلام بسبب التركيب والبناء.

تستنبط مقاييس هذا العلم من كلام العرب، ثم تبنى عليها قوانين تقي الوقوع بالخطأ[٤]، إذ المعنى يختلف باختلاف الاعراب فمن لا يعرف أن هذه الكلمة فاعل أو فعل أو مبتدأ أو خبر أو ما شابه ذلك يتعذر عليه قطعا بيان معنى الجملة[٥]؛ وهذا يبين سبب تأكيد بعض المفسرين كالطبرسي (ت ٥٤٨هـ) على هذا العلم بوصفه له بأنه من أجلِّ علوم القرآن الكريم وموضحاً بأنه فاتحا لما أغلق من الألفاظ ومعيارا لتمييز الكلام السقيم من المستقيم، وأورد عن النبي ﷺ((إعربوا القرآن والتمسوا غرائبه))[٦] وعقب قائلا إن الإعراب يدل على المراد الالهي شرط أن اللفظ مبينا غير مجملا، فإن كان مجملا أو عكس ذلك فاللغة لا تكفي للبيان، إذ يجب الرجوع

---

(١)ينظر : المظفر ، محمد رضا ، المنطق ص٤٤.

(٢)ينظر : الحجّار، عدي، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص٢٠٢.

(٣)ينظر : المصدر نفسه ص٢١٠.

(٤)ينظر : المصدر نفسه .

(٥)ينظر : السيوطي، الاتقان ج٤ ص ٢١٣ وما بعدها.

(٦)الحاكم النيسابوري ، المستدرك ج ٢ ص ٤٣٩.

الى بيان النبي ﷺ[١]، للأهمية المشار اليها جُعِل الإعراب من الأسس اللغوية الضابطة التي تسير عليها عدة قواعد كالإلمام بكلام العرب والاطلاع على معاني اللفاظ التي تتغير بتغير الحركة الاعرابية فضلا عن ضبط الوجوه الاعرابية التي ذكرتها المدارس النحوية.

وذكر احد الباحثين[٢] عدة أمثلة على الأسس النحوية وقسمها على عدة صور :

أولا : المرفوعات

تسمى عمدة الكلام[٣] وهي تشمل علم الفاعلية، والتي لا يمكن الاستغناء عنها ويبتنى على ذلك فهم كلام المخاطب من حيث إسناد الفعل الى الفاعل وغيرها، فلكون الاسم مرفوعا يجعله موضوعا يستند اليه الحدث، إذ لو كان غير ذلك لما احتمل الرجوع اليه ولما كان هو المستند؛ وبالنتيجة يتغير مفاد الكلام، وعليه لابد للمفسر من التدقيق في ثبوت الرفع للاسم؛ ليحكم عليه تفسيره، كما وعليه العمل بالغالب المطرد من قواعد الإعراب وترك الشاذ النادر مع الالمام بشروط صحة توجيه الحالة الإعرابية[٤].

ثانيا: المنصوبات

تأتي المنصوبات بعد المرفوعات رتبةً[٥]وهي تشمل علم المفعولية، وقد قسمت المنصوبات على قسمين، الأول ما يكون في أصله النصب، مثل المفعول المطلق، والثاني محمولا على الأصل في النصب، مثل الحال، وتكمن أهمية معرفة المنصوبات في التفسير من كون اللفظ قد يحتمل وجوها كثيرة في حالة النصب وهذا يحث المفسر على النظر في كل وجه منها؛ لأن معاني الكلام تختلف باختلاف التوجيه[٦].

ثالثا: المجرورات

تشتمل المجرورات على المضاف اليه والذي يكون اسم نسب اليه شيء بواسطة أحد أحرف

---

(١)ينظر : مجمع البيان ج١ ص٤.

(٢)ينظر : الحجّار، عدي، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص٢١٥، ٢١٩، ٢٢٤، ٢٣١.

(٣)ينظر : الجوهري ، شمس الدين ، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب ج١ ص٣٣٠.

(٤)ينظر : الحجّار، عدي، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص٢١٥وما بعدها، ٢١٩.

(٥)ينظر : الجوهري ، شمس الدين ، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب ج١ ص٣٣٠.

(٦)ينظر : الحجّار، عدي، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص٢٢٠ وما بعدها.

الجر[1]، أي يكون كل اسم مضافا مجرورا[2]، والمجرورات تستدعي ممن يقوم بعملية التفسير معرفة معاني حروف الجر من سياق الكلام لأن تلك المعاني لا تظهر الا بغيرها، إذ إن حرف الجر يربط بين كلمتين مستقلتين ولولا ربطه بينهما لما حدث تركيب أصلا فيكون بذلك حلقة وصل للمفردات، وتستدعي حروف الجر المفسر أن يعلم بأن الجار والمجرور مطلقا قد يسمى ظرفا فكثير من المجرورات إما أن تكون زمانية أو مكانية، ويبقى للمفسر أن يعلم إن المجرورات قد تأتي متوالية في آية واحدة كـ (اللام وعلى و الباء) في قوله تعالى : ﴿... ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا﴾ [الإسراء : ٦٩]، وعليه إن يعلم أن حروف الجر قد تستعمل أحدها مكان الاخر في بعض المواطن مثل قوله تعالى : ﴿... مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ ...﴾ [الصف : ١٤]، أي مع الله ، وهناك حالات أخرى لحروف الجر لابد للمفسر من مراعاتها لا مجال لذكرها في هذا المقام[3].

رابعا: المجزومات

تعرف المجزومات بأنها ((الأفعال المضارعة الداخل عليها جازم))[4]وهذا الجازم إما يجزم فعلين وإما فعلا واحدا[5]، والجزم هو قطع الحركة بالسكون[6].

إن الجزم من المسائل المهمة؛ لأنها تؤثر في تغيير المعنى، فربما تأتي أداة جزم تحتمل عدة معانٍ تغير توجه المفسر كما لو اتت (إن) المكسورة الخفيفة شرطية ﴿...إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾[الأنفال : ٢٩] أي توقف الجزاء على اتقاء الله، أو قد تفيد المستحيل كما في قوله تعالى ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾ [الزخرف : ٨١] ولا يقل الكلام أهمية في أدوات الجزم الأخرى مثل (لم ، لما) كما لا يقل عن الموارد الأخرى كتقدير (لا الناهية) والشرط وجوابه فكل ذلك يلزم المفسر الإحاطة بما ذكره النحويون عند توظيف الجوازم واستعمالها في ضبط الإعراب والمعنى الذي ينشأ منه[7].

---

(١)ينظر : ابن الحاجب ،جمال الدين ،الكافية في علم النحو ص٢٨.

(٢)ينظر : الزمخشري ،جار الله ، المفصل في صنعة الاعراب ص١١٣.

(٣)ينظر : الحجّار، عدي، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٢٢٥-٢٢٨ ،٢٣٠ .

(٤)ابن هشام ،جمال الدين، شذور الذهب ص٢٢.

(٥)ينظر : ابن عقيل، شرح الألفية ج٤ ص ٢٦ وما بعدها.

(٦)ينظر : الحجّار، عدي، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٢٣١ .

(٧)ينظر : المصدر نفسه ص٢٣٢وما بعدها، ٢٣٥.

المطلب الثالث : الأسس الصرفية

يقصد بعلم الصرف تحويل الكلمة الى صور مختلفة تحمل معانٍ معينة لا تحصل الا بها، وعلم التصريف يتعلق بأحوال أبنية الكلمة لا بإعرابها[١]، ويعد هذا العلم مقدمة ضرورية لعلم النحو في كثير من مسائله[٢].

إن ميدان علم الصرف يختص بالاسم المعرب والفعل المتصرف دون الاسم المبني و الفعل الجامد و الحرف[٣]، وتكمن أهمية هذا العلم باستعمال المفسر إياه لبيان معنى الكلمة بالرجوع الى اصولها اللفظية والتفريق بين المعاني الأصلية والتابعة، كما يوظف لمعرفة معاني الكلمات التي تنشأ من الاختلاف بالتصريف[٤]، ويستعمل أيضا لإيجاد معانٍ مختلفة متشعبة عن معنًى واحدا[٥]؛ ولذا عدَّه ابن جني[*](ت ٣٩٢هـ) مقدمة لعلم النحو فقال : ((من أراد معرفة النحو أن يبدأ بمعرفة التصريف ...)) [٦]، و ذهب الزركشي[**] (ت ٧٩٤ هـ) الى أن معرفة الصرف أهم من النحو في التعرف على اللغة لأن الصرف نظر في الكلمة والنحو نظر في عوارضها[٧]، واستنتج الحجّار- بعد بيان اسس توزين الكلمات وتصريفها- إن بنية الكلمة وتصريفها هي الأساس الذي يرتكز عليه المفسر عند بيان الكلام الإلهي في تفسير القرآن وبنى عليه عدة قواعد[٨] .

---

(١)ينظر : الجرجاني ، التعريفات ص٥٩.

(٢)ينظر : الراجحي ،عبدة، التطبيق الصرفي ص٧ وما بعدها.

(٣)ينظر : المصدر نفسه ص١٩.

(٤)ينظر: مركز المعارف ، اساسيات علم التفسير ص٥٣.

(٥)ينظر : الزركشي ، البرهان في علوم القران ج١ ص٢٩٧.

(٦)المصنّف ص٤.

(٧)ينظر : البرهان في علوم القران ج١ ص٢٩٧.

(٨)ينظر : الحجّار، عدي، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٢٣٩ .

(*) ابن جني (٠٠٠ - ٣٩٢ هـ) : عثمان بن جني الموصلي، أبو الفتح: من أئمة الأدب والنحو، وله شعر. ولد بالموصل وتوفي ببغداد، عن نحو ٦٥ عاما. وكان أبوه مملوكا روميا لسليمان بن فهد الأزدي الموصلي. من تصانيفه رسالة في (من نسب إلى أمه من الشعراء) و(شرح ديوان المتنبي)، وغير ذلك وهو كثير. وكان المتنبي يقول: ابن جنّي أعرف بشعري مني. ينظر : الزركلي ، الاعلام ج٤ ص٢٠٤ .

(**) الزركشي (٧٤٥ - ٧٩٤ هـ)محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، أبو عبد الله، بدر الدين: عالم بفقه الشافعية والأصول. تركي الأصل، مصري المولد والوفاة. له تصانيف كثيرة في عدة فنون، منها (الإجابة لإيراد = ما استدركته عائشة على الصحابة) و (لقطة العجلان)، و (البحر المحيط)، و (إعلام الساجد بأحكام المساجد) و (الديباج في توضيح المنهاج). الزركلي ، الاعلام ج٦ ص٦٠.

المطلب الرابع : الأسس الأدبية

أولا: معنى الشواهد الأدبية

مر لفظ الأدب بعدة معانٍ فاختلف باختلاف تلك المعاني والتي كان بعضها حسي ، وبعضها معنوي اصطلاحي، الى أن قيّد في عصور متأخرة.

و عُبّر به عن المأدبة التي يُدعى اليها الناس ثم الى أخذ يطلق على الأخلاق ثم انتهى مختصا بالكتابة وفنونها من النثر والشعر وقالوا هو الإجادة في الشعر والنثر على اساليب العرب وحفظ أشعارهم وأخبارهم[١]، وعرّف بالعصر الحديث بأنه ((علم يشمل أصول فن الكتابة، ويعنى بالآثار الخطية، النثرية والشعرية ...)) [٢]،وعليه تكون الشواهد الأدبية شاملة لكل ما كتب من الشعر والنثر.

ثانيا: ضوابط اعتماد الشواهد الأدبية كأساس في التفسير

إن الاعتماد على الشاهد الأدبي الشعري أو النثري لابد أن يتصف بضوابط لاستعمالها ، وهذه الضوابط تنقسم على قسمين: الأول يكون متعلقا بالشاهد الأدبي نفسه والثاني يتعلق بشخص المفسر، فأما القسم الأول[٣]:

١- أن يكون مما قالته العرب، ومتوافقا للهجة القرآن الكريم فقط دون غيره من اللهجات .
٢- إن كلام العرب قبل نزول القرآن الكريم مقدما على ما قاله العرب بعد النزول لتجنب الاقتباس والتضمين من نفس القرآن .

وأما القسم الثاني[٤]:

١- معرفة المفسر بلغة العرب وأخبارهم مع إلمامه بنثرهم وشعرهم .
٢- أن يكون المفسر ذو خبرة ونظر في فنون الأدب وعلوم اللسان ومعرفة محاسن الكلام ومساوئه .

---

(١)ينظر : ابن منظور ، لسان العرب ج١ ص ٢٠٦.

(٢)عبد النور ،جبّور ، المعجم الادبي ص٣١٥.

(٣)ينظر : الحجّار، عدي، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٢٤٩ .

(٤)ينظر : المصدر نفسه.

وهناك ضوابط خاصة بالشعر ذكرها احد الباحثين[١] سنوردها بإيجاز :

١- قبول الاستشهاد بشعراء الطبقة الأولى (شعراء الجاهلية)[٢]،والطبقة الثانية (الشعراء المخضرمين)[٣] ،والطبقة الثالثة (شعراء صدر الاسلام)[٤]ورفض طبقة الشعراء المولدين[٥]وهم المحدَثون .

٢- قبول شعر شعراء الحضر الذي يعيشون في المدن ابتداءً من عصر الجاهلية الى نهاية القرن الثاني الهجري، وأما شعراء البادية فيقبل شعرهم الى نهاية الرابع الهجري تقديرا لبداوتهم لأنها شرط الفصاحة كما وانهم يمتازون ببعدهم عن اللحن .

٣- عدم قبول شعر الشعراء الذين تسكن قبائلهم أطراف الجزيرة العربية؛ خشية وقوع هؤلاء في اللحن لمجاورتهم الأعاجم والأحباش .

المطلب الخامس: الأسس البلاغية

يراد بعلوم البلاغة علم البيان والمعاني والبديع، وسنذكرها كما يأتي :

أولا : علم البيان

يعرف علم البيان بأنه : العلم الذي يعرف به كيفية إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة[٦]، وهو على انواع :

١. **المجاز** : المجاز في الاصل هو تعدي واجتياز الموضع الاصلي والطبيعي للشيء، ومنه اخذ المعنى الاصطلاحي الذي قسم المجاز على قسمين ، عقلي ولغوي[٧].

---

(١)ينظر : الشهري ، عبد الرحمن ، الشاهد الشعري ص٩٧-٩٩، ١٠١، ١٠٦، ١١١.

(٢)تطلق هذه التسمية على من عاش قبل الاسلام.

(٣)تطلق هذه التسمية على من ادرك العصر الجاهلي وعصر صدر الاسلام.

(٤)تطلق هذه التسمية على من عاش في صدر الاسلام ولم يدرك الجاهلية.

(٥)تطلق هذه التسمية على من جاء بعد الطبقة اعلاه.

(٦)الجناجي ،حسن ، البلاغة الصافية في المعاني والبيان والبديع ص١٥.

(٧)ينظر : المراغي ، أحمد، علوم البلاغة(البيان، المعاني، البديع) ص ٢٤٨.

ويراد من المجاز العقلي هو ((إسناد الفعل أو ما في معناه[١] إلى غير ما هو له . ويسمى المجاز الحكمي ، والإسناد المجازي))[٢].

أما اللغوي فهو ((نقل الألفاظ من حقائقها اللغوية إلى معان أخرى بينها صلة ومناسبة))[٣]، وهو بدوره يقسم على قسمين مركب و مفرد، ويقسم ايضا الى تقسيمات أخرى[٤] قد يخرج ذكرها والتفصيل بمواردها البحث عن هدفه، لذا سأعرض عن ذكرها واكتفي ببيان قسمي المجاز فقط.

والفرق بين قسمي المجاز أن المجاز العقلي : هو التجوز في اسناد الفعل الى غير فاعله أي يكون بين الفاعل الحقيقي والفاعل المجازي[٥]، والعلاقة بين الفاعل والفعل مما يدرك بالعقل[٦] ، فبواسطة العقل يميز الفاعل الحقيقي من المجازي.

أما المجاز اللغوي فيكون في استعمال اللفظ والذي يعلم من المصدر النقلي اللغوي[٧]، أي يفهم من خلال مراجعة استعمال العرب للفظ معين، فإذا كان معنى اللفظ كما هو شائع كان حقيقة لغوية، أما اذا كان غير شائع كان مجاز لغوي، فمثلا العرب يستعملون اليد للجارحة ، فإذا استعمل للتعبير عن القدرة و التمكن كان مجازا لغوياً، وبالمقابل المجاز العقلي الذي يعلم من خلال مراجعة العقل كأن تقول جرى النهر، فهذا جاز بإسناد فعل الجريان للنهر؛ لأن العقل يعلم أن الجاري هو الماء وليس النهر[٨].

والمجاز القرآني لم يكن بمنأى عن الإطار العام لتقسيم المجاز في البيان العربي ، شأنه بذلك شأن الأركان البلاغية الأخرى التي يقوم على أساسها الفن القولي، إذ ذكر القرآن الكريم شتى

---

(١)وهو : المصدر، واسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة المشبّهة واسم التفضيل، وهي مشتقات تعمل عمل الفعل، ينظر : قاسم ،محمد وديب، محي الدين، علوم البلاغة (البديع والبيان والمعاني) ص٢٣٣.

(٢)عتيق، عبد العزيز ، علم البيان ص ١٤٣.

(٣)المصدر نفسه.

(٤)ينظر : المصدر نفسه ، المراغي ، أحمد، علوم البلاغة(البيان، المعاني، البديع) ص ٢٤٨. الجناجي ،حسن ، البلاغة الصافية في المعاني والبيان والبديع ص٣١.

(٥)الخطيب القزويني ، الايضاح في علوم البلاغة ج١ ص٨٤.

(٦)المصدر نفسه ج١ ص ٨٢.

(٧)المصدر نفسه.

(٨)مثال (جريان النهر والماء) مستفاد من : الخطيب القزويني ، الايضاح في علوم البلاغة ج١ ص٨٤.

صنوفها ومختلف تقسيماتها، وزخرت سوره بأبرز ملامحها وأصدق مظاهرها، حتى عاد تقسيمها خاضعا لأحكام القرآن البلاغية، ولم يكن القرآن خاضعا لتلك التقسيمات في حال من الأحوال ، لأنها مستمدة من هديه، وسائرة بركاب مسيرته البيانية المعجزة، وهكذا بالنسبة للمجاز فهو عند البلاغيين نوعان، لأنه في القرآن نوعان : مجاز لغوي ومجاز عقلي ، بغض النظر عن التفريعات الأخرى التي لا تتعدى حدود التقسيم العام، أو هي جزئيات تابعة لكلي المجاز باعتباره عقليا أو لغويا[١].

ودواعي استعمال المجاز كثيرة، ابرزها هو التحرر من الضيق اللفظي، والهرب من التقوقع حول محور واحد[٢].

ومن الدواعي ايضا، التوكيد ؛لأنه وسيلة من وسائل ترسيخ المعنى بشكل غير مباشر يتطلّب من المتلقّي تخيلا معينا يصبح فيه المعنى أبلغ مَما كان عليه في الحقيقة[٣].

وقد يعدل للمجاز إذا كان فيه زيادة في الفائدة بحيث يكون اكثر ترسيخا للمعنى[٤] .

وعلى ذلك فلا بد للمفسر من معرفة الدقائق التي تعينه على فهم كوامن المعاني التي تريدها الآيات القرآنية، من خلال الاحاطة بالأساليب البلاغية ومنها المجاز، الذي يعد قنطرة الحقيقة[٥].

٢. **التشبيه** : ويعنى به ((الدلالة على مشاركة أمر لأمر في معنى بإحدى أدوات التشبيه لفظاً أوتقديراً))[٦] أي تقوم بتمثيل شيء بشيء آخر لوجود شراكة بينهما وهذه الشراكة قد تكون حسية أو معنويه[٧].

وأركان التشبيه أربعة :الأول المشبه : هو الأمر الذي يُراد الحاقه بغيره ،والثاني المشبه به: الأمر الذي يلحق به المشبه، والثالث أداة التشبيه : اللفظ الذي يدلُ على التشبيه، ويربط المشبّه بالمشبّه

---

(١)ينظر: الصغير، محمد حسين ،مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية ص٦٩.

(٢)المصدر نفسه ص ٥٩.

(٣)ينظر : قاسم ،محمد وديب، محي الدين، علوم البلاغة (البديع والبيان والمعاني) ص١٨٧.

(٤)ينظر: الحجار ، عدي ، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٢٧١.

(٥)المصدر نفسه ص ٢٧٢.

(٦)الجناجي ،حسن ، البلاغة الصافية في المعاني والبيان والبديع ص١٧.

(٧)ينظر : قاسم ،محمد وديب، محي الدين، علوم البلاغة (البديع والبيان والمعاني) ص١٤٣.

به، وقد تَذكر الأداة في التشبيه، وقد تحذف، والربع وجه الشبه : وهو الوصف المشترك بين الطرفين، ويكون في المشبه به، أقوى منه في المشبه – والذي قد يُذكر ، وقد يُحذف[١]. و يمكن إيضاح الصورة بضرب المثال الآتي وهو : (محمد كالماء في الصفاء)، المشبه في هذا المثال: هو: محمد، والمشبه به هو: الماء، ووجه الشبه أو الصفة المشتركة هي : الصفاء ، وأداة التشبيه هي: الكاف.

للمشبه والمشبه به اقسام تختلف باختلاف الاعتبار، فمرة يقسمان بالاعتبار الحسي والعقلي، ومرة يقسمان باعتبار تعددهما، ومرة باعتبار وجه الشبه، ومرة باعتبار الافراد والتركيب، وذكر كل هذه الاعتبارات قد يخرجنا عن موضوعنا، لذا سأكتفي بذكر نوع واحد من التقسيم، ونحيل الباقي لمواضعِهِ[٢]، والقسم المختار هو التقسيم باعتبار الافراد والتركيب .

يُعنى بالإفراد بلاغياً : هو كل ما ليس مركّبا، مثل: الولد نظيف، والإفراد إما يكون مطلقا من غير أن يقيّد بشيء مثل : ثغرٌ كالدرّ، وخدّ كالورد، أو مقيّدا بـ بإضافة، أو وصف، أو حال، أو ظرف، ويجب أن يكون لهذا القيد تأثير في وجه الشّبه. مثل: الساعي بغير طائل كالرّاقم على الماء[٣].

وفي هذا المثال الساعي(المشبه) مقيد بان لا يحصل من سعيه على فائدة ، والراقم (المشبه به) مقيد بوقوفه على بقايا اجتمعت في الصحراء من المطر، و وجه الشبه هو التسوية بين الفعل وعدمه وهو موقوف على اعتبار هذين القيدين[٤].

ويمكن أن يكون المشبه مطلقا والمشبه به مقيّدا، نحو: الشمس كالمرآة في يد المشلول[٥] ،فالشمس مطلقة واليد مقيدة بالشلل.

أما التركيب فيراد منه بلاغيا : ((هو الصورة المكوّنة من عدد من العناصر المتشابكة

(١)ينظر : الهاشمي، أحمد ،جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع ص ٢١٩.

(٢)ينظر مثلا : المصدر نفسه ص ٢٢١، ٢٢٥، ٢٣٣. المراغي ، أحمد، علوم البلاغة(البيان، المعاني، البديع) ص ٢٢٦، ٢٢٨ وما بعدها.

(٣)ينظر : قاسم ،محمد وديب، محي الدين، علوم البلاغة (البديع والبيان والمعاني) ص١٥٣.

(٤)ينظر : التفتازاني ، مختصر المعاني ج ٢ص٦٢.

(٥)ينظر : قاسم ،محمد وديب، محي الدين، علوم البلاغة (البديع والبيان والمعاني) ص١٥٣.

والمتماسكة))[١].

والمشبه والمشبه به في التركيب يكونان على نحوين وهما: إما مركبان تركيباً لم يُمكن إفراد أجزائهما، فإذا انتُزع الوجهُ من بعضها دون بعض، اختل قصد المتكلم من التشبيه ، مثل (كأن سهيلاً والنجوم وراءه صفوف صلاة قام فيها إمامها) ، إذ لو قيل كأن سهيلاً إمام، وكأن النجوم صفوف صلاة، لذهبت فائدة التشبيه[٢].

وإما مركبان تركيباً: إذا أفردت أجزاؤه زال المقصود من هيئة (المشبه به) كما في قول الشاعر:

وكأنَ أجرامَ النجوم لوامعاً　　　دُررٌ نُثرنَ على بساط أزرق[٣]

حيث شبَّه النجوم الّلامعة في كبد السَّماء، بدر مُنتثر على بساط أزرق فلو قيل: كأن النجوم دُرر - وكأن السماء بساط أزرق، كان التشبيه مقبولا - لكنه قد زال منه المقصود بهيئة المشبه به[٤].

والمركب يأتي بصيغتين، إما ياتي المركّب مع مركّب كما في :

كأن مثار النَّقع فوق رؤوسنا　　　وأسيافنَا، لَيْلٌ تَهَاوىَ كواكِبُهْ[٥]

فـ((المشبه مركب من النقع مثارا فوق الرؤوس، ومن السيوف اللامعة المتهاوية على رؤوس الأعداء. والمشبّه به مركّب أيضا من الليل الدامس المظلم، ومن الكواكب اللامعة المتهاوية))[٦].

وإما أن يأتي المركب مع المفرد ، كأن يكون المشبه مفردا والمشبّه به مركّبا نحو قوله:

وحدائق لبس الشقيق نباتها　　　كالأرجوان منقّطا بالعنبر[٧]

---

(١)قاسم ،محمد وديب، محي الدين، علوم البلاغة (البديع والبيان والمعاني) ص١٥٣.

(٢)ينظر : الهاشمي، أحمد ،جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع ص ٢٢٣.

(٣)ذكر هذا البيت عن ابي طالب الرقّي ،ينظر : الجرجاني، عبد القاهر ، أسرار البلاغة ص١٢٠.

(٤)ينظر : الهاشمي، أحمد ،جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع ص ٢٢٣.

(٥)والبيت لبشار بن برد ،ينظر : الجرجاني عبد القاهر، دلائل الاعجاز ج١ ص ٩٦.

(٦)قاسم ،محمد وديب، محي الدين، علوم البلاغة (البديع والبيان والمعاني) ص١٥٤.

(٧)الهاشمي، أحمد ،جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع ص ٢٣٣(هامش التحقيق).

فالمشبه (الحدائق) مفرد مقيّد بالوصف، والمشبّه به مركّب من الأرجوان المنقّط بالعنبر[١].

هذا أهم ما يتعلق بالتشبيه، ونحن ذكرناه على سبيل الايجاز لا الحصر، وننتقل الآن الى الصورة الثانية من صور علم البيان وهي :

٣. **الاستعارة**: تُعرف الاستعارة على أنها : لفظ مستعمل في غير المعنى الذي وضع له لعلاقة المشابهة، مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي، أي اخذ لفظا موضوعاً في اللغة لشيء، ووضعه لشيء آخر، كقول زهير(لدي أسد شاكس السلاح)، فشبه الرجل الشجاع المقدام، بالأسد، ثم استعار له لفظ الأسد[٢]، أو كقولك : رأيت اسداً في المدرسة، والاصل (رأيت رجلا شجاعاً كالأسد في المدرسة) فحذفت المشبه (رجل) وحذفت الأداة الكاف - وحذفت وجه التشبيه (الشجاعة) وألحقته بقرينة (المدرسة لتدل على أنك تريد بالأسد طالبا شجاعا[٣].

والاستعارة في الأساس تشبيه حذف أحد طرفيه (المشبه أو المشبه به). يقول السكّاكي[*](ت ٦٢٦ هـ) ((هي تشبيه حذف منه المشبّه به او المشبه)) [٤]واشترط فيها شرطين فقال: ((ولا بدّ أن تكون العلاقة بينهما المشابهة دائما، كما لا بدّ من وجود قرينة لفظية أو حالَية مانعة من إرادة المعنى الأصلي للمشبّه به أو المشبّه)) [٥].

وأركان الاستعارة هي : مستعار منه – وهو(المشبه به)، ومستعار له - وهو (المشبه)، ومستعار - وهو اللفظ المنقول ،ويشترط عدم ذكر وجه الشبه، ولا أداة التشبيه، بل ولا بدّ أيضاً من (تناسي التشبيه) الذي من أجله وقعت الاستعارة فقط، مع ادّعاء أن المشبه عين المشبه به، أو أدعاء أن المشبه فرد من أفراد المشبه به[٦].

---

(١)قاسم ،محمد وديب، محي الدين، علوم البلاغة (البديع والبيان والمعاني) ص١٥٤.

(٢)ينظر : الجناجي ،حسن ، البلاغة الصافية في المعاني والبيان والبديع ص٤١.

(٣)ينظر : الهاشمي، أحمد ،جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع ص٢٥٨.

(٤)قاسم ،محمد وديب، محي الدين، علوم البلاغة (البديع والبيان والمعاني) ص١٩٣.

(٥)المصدر نفسه.

(٦)ينظر : الهاشمي، أحمد ،جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع ص٢٥٨.

(*) السكاكي (٥٥٥ - ٦٢٦ هـ) : يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب، سراج الدين: عالم بالعربية والأدب. مولده ووفاته بخوارزم. من كتبه (مفتاح العلوم) و (رسالة في علم المناظرة). الزركلي ، الاعلام ج٨ص٢٢٢ .

والاستعارة كالتشبيه لها اقسام تختلف باختلاف الاعتبار، فمرة تقسم باعتبار المستعار منه، ومرة تقسم باعتبار الجامع(وجه الشبه)، ومرة باعتبار ما يقترن بطرفيها، ولا يخفى أن ذكر كل هذه الاعتبارات قد يخرجنا عن موضوعنا، لذا سأكتفي أيضا بذكر نوع واحد من التقسيم، ونحيل الباقي لمصادره[١]، والقسم المختار هو التقسيم باعتبار المستعار منه .

يشمل هذا التقسيم ضربين، الاول الاستعارة التصريحية والتي تعني : التصريح بلفظ المستعار منه (المشبّه به) وحذف المستعار له (المشبّه) [٢]،مثل قولك (رأيت أسداً يمتطي صهوة جواده) ويُراد بالأسد : رجلاً شجاعاً، فلفظ أسد هو لفظ المشبه به المصرح والرجل مشبه محذوف[٣]، أو كما في قوله تعالى :﴿ الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾[ابراهيم : ١٤] شبّهت الآية الضلال بالظلمات، والهدى بالنور، فذكر المستعار منه (الظلمات) وحذف المستعار له: الضلال، وفي الصورة الثانية : ذكر المستعار منه (النور) وحذف المستعار له (الهدى)[٤].

وأما الضرب الثاني فهو الاستعارة المكنية، والمعني بها الاستعارة التي حذف منها المستعار منه (المشبّه به) فيرمز اليه بما يدلّ عليه من صفاته ولوازمه، و ذكر فيها المستعار له (المشبّه) ، مثل (وإذا المنية أنشبت أظفارها) إذ شبّه المنيّة بالسبع، ثم تفردها بالذكر، مع اضافة لازم من لوازم السبع وهي(الاظافر)، فالمستعار منه (السبع) محذوف، وكني عنه بـ(الأظفار) . والمستعار له (المنيّة) مذكور، والجامع بينهما هو الاغتيال[٥]، ومثله ما ورد في الآية ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ [الاسراء : ٢٤]، الذي شبه فيها (الذل)بـ (بطائر) وهو محذوف، فرمز إليه بشيء من لوازمه، وهو (الجناح)، والصفة الجامعة بينهما هي الخضوع[٦].

وهذا أهم ما يتعلق بالاستعارة من تعريف وشروط وأركان وأنواع، والذي ذكر على سبيل

---

(١)ينظر مثلا : قاسم ،محمد وديب، محي الدين، علوم البلاغة (البديع والبيان والمعاني) ص١٩٨، ٢٠٤، ٢٠٧. الجناجي ،حسن ، البلاغة الصافية في المعاني والبيان والبديع ص٤٤ وما بعدها.

(٢)ينظر : قاسم ،محمد وديب، محي الدين، علوم البلاغة (البديع والبيان والمعاني) ص١٩٩.

(٣)ينظر : الجناجي ،حسن ، البلاغة الصافية في المعاني والبيان والبديع ص٤٤ وما بعدها.

(٤)ينظر : قاسم ،محمد وديب، محي الدين، علوم البلاغة (البديع والبيان والمعاني) ص٢٠٠.

(٥)ينظر : المصدر نفسه ص١٩٨.

(٦)ينظر : المراغي ، أحمد، علوم البلاغة(البيان، المعاني، البديع) ص٢٧١.

الايجاز لا الحصر ؛تجنبا للإطالة، وننتقل الآن الى الصورة الثالثة من صور علم البيان وهي :

٤. **الكناية** : والتي تعَرف على أنها ((لفظ أطلق وأريد به لازم معناه الحقيقي مع قرينة لا تمنع من إرادة المعنى الأصلي مع المعنى المراد))[١]، فهي تقع وسطا بين الحقيقة والمجاز، فلا تكون حقيقة؛ لأن اللفظ لم يرد به معناه الحقيقي، بل أريد به لازم هذا المعنى، ولا مجازاً؛ لأن المجاز لابد له من قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي[٢]، مثل(طويل نجاد السيف) فمعناه الحقيقي: ((أن الممدوح نجاده طويلة، ولكن هذا المعنى ليس مراداً، وإنما المراد: لازم هذا المعنى، وهو أنه طويل القامة، وذلك لأنه يلزم من طول النجاد أن تكون القامة طويلة، ومع هذا يصح أنه يُراد المعنى الحقيقي، بأن يُراد المعنيان معاً: طول النجاد، وطول القامة))[٣].

والكناية لها أقسام كثيرة بحسب الاعتبارات مثلها مثل التشبيه والاستعارة، فتقسم من حيث المكنى عنه فتكون كناية عن صفة وكناية عن موصوف وكناية عن نسبة، ومن حيث الوسائط (اللوازم) والسياق فتكون (تعريضية و تلويحية، ورمزية، وإيماء واشارة)، وهذا الاقسام مما يطول المقام بها وقد تحول عن مقصدنا؛ لذا سنعرض عنها ونتركها لمواضعها[٤]، ولنعرج الى العلم الثاني من علوم البلاغة وهو :

ثانيا : علم المعاني

يعرّف هذا العلم بأنه ((العلم الذي يعرف به ما يلحق اللفظ من احوال حتى يكون مطابقا لمقتضى الحال))[٥]، وعلم المعاني حسب هذا التعريف ركّز على: تركيب الكلام، و وضعه في المقام المناسب[٦].

وأبواب علم المعاني ثمانية وهي[٧] :

---

(١)قاسم ،محمد وديب، محي الدين، علوم البلاغة (البديع والبيان والمعاني) ص٢٤١.

(٢)ينظر : الجناجي ،حسن ، البلاغة الصافية في المعاني والبيان والبديع ص٥٨ .

(٣)المصدر نفسه .

(٤)ينظر مثلا : الهاشمي، أحمد ،جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع ص٢٨٨. قاسم ،محمد وديب، محي الدين، علوم البلاغة (البديع والبيان والمعاني) ص٢٤٣-٢٤٨ .

(٥)قاسم ،محمد وديب، محي الدين، علوم البلاغة (البديع والبيان والمعاني) ص٢٥٩.

(٦)قاسم ،محمد وديب، محي الدين، علوم البلاغة (البديع والبيان والمعاني) ص٢٥٩.

(٧)الجناجي ،حسن ، البلاغة الصافية في المعاني والبيان والبديع ص٨٨ وما بعدها.

١. أحوال الإسناد الخبري.
٢. أحوال المسند إليه.
٣. أحوال المسند.
٤. أحوال متعلقات الفعل.
٥. القصر.
٦. الإنشاء.
٧. الفصل والوصل.
٨. الإيجاز والإطناب والمساواة

وهذا العلم متشعب ،إذ لكل باب مسائل الخاصة به؛ لذا نكتفي بذكر-على نحو الايجاز- أبرز باب وهو الخبر والانشاء؛ وهما كالآتي :

١. **الخبر** : وهو ما احتمل الصدق والكذب لذاته، وسبب قول (لذاته) كي يشمل الأخبار الواجبة الصدق، كأخبار الله وأخبار رسله، والواجبة الكذب كأخبار المتنبئين في دعوى النبوة، والبديهيات المقطوع بصدقها أو كذبها، فكل هذه إذا نظر إليها لذاتها دون اعتبارات أخرى احتملت أحد الأمرين، وأما إذا نظر فيها إلى خصوصية في المخبر، يخرج منها اخبار الله وأخبار رسله[١].

٢. **الانشاء** : ويعنى به : ((ما لا يصحَ أن يقال لقائله إنّه صادق فيه أو كاذب))[٢]، ويقسم على قسمين، وهما (طلبي، غير طلبي) ، ولكل قسم منهما اقسام ، كالنهي والاستفهام والمدح والذم وغيرهما[٣].

وقد اشتمل القرآن الكريم على عدد من الامثلة في الخبر والانشاء، وقد أولى المفسرون اهتماما بالغاً، لوظيفة هذين القسمين في افادة المعاني التي تحتملها الآية القرآنية؛ وللاطلاع على الامثلة يراجع في مصادره[٤]؛ لضيق المقام ،وبعد معرفة أهم ما يتعلق بعلم المعاني نعرج الى

---

(١)ينظر : المراغي، أحمد، علوم البلاغة(البيان، المعاني، البديع) ص٤٣.
(٢)قاسم ،محمد وديب، محي الدين، علوم البلاغة (البديع والبيان والمعاني) ص٢٨٢.
(٣)ينظر : المراغي ، أحمد، علوم البلاغة(البيان، المعاني، البديع) ص٦١.
(٤)ينظر مثلا : الحجّار، عدي، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص٢٨٦-٢٨٨.

العلم الثالث من علوم البلاغة العربية وهو :

ثالثا : علم البديع

يعرّف علم البديع بـ العلم الذي يعنى بتزيين الألفاظ والمعاني بألوان ذات جمال لفظي ومعنوي أو هو علم يعنى بوجوه تحسين الكلام ووضوح الدلالة مع مراعاة مقتضى الحال(١).

ويقسم علم البديع على قسمين، وهما: المحسنات المعنوية والمحسنات اللفظية، وهذا التقسيم لا يعني أن القسم الأول مقتصر على تحسين المعنى فحسب وأن الثاني مقتصر على تحسين اللفظ فحسب، بل المقصود بهذا التقسيم هو: أن القسم الأول منه -وهو المعنوي- يعطي الأولوية الى تحسين المعنى بالذات، وإن تَبِعَ ذلك تحسين للفظ، وإن القسم الثاني منه -وهو اللفظي- يعطي الأولوية الى تحسين اللفظ بالذات وإن تَبِعَ ذلك تحسين للمعنى(٢).

وسعياً للإيجاز سنقتصر على ذكر مثالٍ واحدٍ لكل قسم من أقسام البديع، فمثال المحسنات المعنوية هو الطباق، والذي يقصد به الجمع بين الشيء وضده في كلام أو بيت شعر، وقد يكون هذا الجمع بين اسمين متضادين مثل: النهار والليل، ، والحسن والقبح، أو بين فعلين متضادين مثل: يظهر ويبطن، ويسعد ويشقى، أو بين حرفين متضادين، مثل (اللام و على) (٣) في قوله تعالى:﴿ لَها ما كَسَبَتْ وَعَلَيْها مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة:٢٨٦] .

وأما مثال المحسنات اللفظية الجناس وهو ما اتفق فيه اللفظان في وجه من الوجوه الآتية، وهي:

نوع الحروف، وعددها، وهيئتها وترتيبها، مع الاختلاف المعنى، والتجانس يقع في أربعة وجوه وهي (نوع الحروف، وعددها، وهيئتها وترتيبها، مع اختلافهما في المعنى)(٤). ويقسم الجناس على قسمن : تام وهو: ما اتفق فيه اللفظان في الوجوه الأربعة السابقة ، وغير تام والذي يختلف فيه اللفظان في واحد من الوجوه الأربعة التي اشترط وجودها في الجناس التام(٥).

---

(١)ينظر : قاسم ،محمد وديب، محي الدين، علوم البلاغة (البديع والبيان والمعاني) ص٥٢. الهاشمي، أحمد ،جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع ص٢٩٨.

(٢)ينظر : الجناجي ،حسن ، البلاغة الصافية في المعاني والبيان والبديع ص١٨٤.

(٣)ينظر : عتيق، عبد العزيز ،علم البديع ص٧٧.

(٤)ينظر : الجناجي ،حسن ، البلاغة الصافية في المعاني والبيان والبديع ص١٨٤.

(٥)ينظر : عتيق، عبد العزيز ،علم البديع ص١٩٧، ٢٠٥.

ومثال الجناس التام قوله عزّ وجلّ:﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ ما لَبِثُوا غَيْرَ ساعَةٍ﴾[الروم :٥٥] ، والجناس هنا في لفظ (ساعة)، الذي يدل في الاول على يوم القيامة وفي الثاني على الساعة الزمنية[١]، وأما مثال غير التام ﴿وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ﴾ [الهمزة :١] ،والجناس في لفظي (همزة) و(لمزة) ، والاختلاف في حرفي الهاء واللام[٢]، وللطباق والجناس أنواع ذكرت في كتب أهل البلاغة[٣]، نكتفي بما ذكرناه عنهما؛ تجنبا للإطالة.

ومما يلفت النظر هو أن بعض الباحثين يخرج علم البديع من العلوم التي يحتاجها المفسر، ويقتصر على علمي المعاني والبيان؛ بحجة أن البديع يختص ببحث الأوجه التي تزيد من جمالية الكلام ولا دور له في فهم المعنى[٤]؛ كما أن استاذنا الحجّار لم يذكره مع الاسس المنهجية المستعملة في ضبط مباحث علم اللغة، بل اقتصر ايضا على ذكر علمي المعاني والبيان[٥]، واكتفى بذكره تحت عنوان(مناشىء اختلاف المفسرين النصية) ضمن فقرة(الاختلاف في ضروب البديع)[٦]، لكن الملفت أيضا هو أنه ذكر أمثلة من القران الكريم فيها المحسنات البديعية[٧]،فإذا لم يكن من الاسس المنهجية كيف ذكر بالقرآن، وهب أن المفسر لم يكن له اطلاع على علم البديع ،ماذا يصنع عند المرور على آيات فيها بديع ؟! لذا يبقى القول بأن علم البديع ليس من العلوم التي يحتاجها المفسر، محل نظر وتأمل.

وهذه الرؤية لعلم البديع لم تقتصر على استاذنا الحجّار، بل لها أصول عند السكاكي(ت٦٢٦هـ) كما يفهم من كلامه، إذ جعل علمي البيان والمعاني من أهم العلوم التي تعين على معرفة المتشابهات دون ذكر البديع، إذ يقول: ((فلعل ما تركت أكثر مما ذكرت لأن المقصود لم يكن إلا مجرد الإرشاد لكيفية اجتناء ثمرات علمي المعاني والبيان، وأن لا علم في باب التفسير بعد علم الأصول أقرأ منهما على المرء لمراد الله تعالى من كلامه، ولا أعون على تعاطي تأويل مشتبهاته، ولا أنفع في درك لطائف نكته وأسراره ولا أكشف للقناع عن وجه

---

(١)ينظر : الجناجي ،حسن ، البلاغة الصافية في المعاني والبيان والبديع ص١٨٤.

(٢)ينظر : عتيق، عبد العزيز ،علم البديع ص٢٠٥.

(٣)ينظر مثلا : المصدر نفسه ص٧٩-٨٢، ٢٠٥-٢١٥.

(٤)ينظر : مركز المعارف ، اساسيات علم التفسير ص٥٣.

(٥)ينظر : الحجّار، عدي، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٢٦٦.

(٦)ينظر : المصدر نفسه ص١٩٥.

(٧)ينظر : المصدر نفسه ص١٩٥-١٩٧.

إعجازه ....، ولكم آية من آيات القرآن تراها قد ضيمت حقها واستلبت ماءها ورونقها إن وقعت على من ليسوا من أهل هذا العلم ...))[١].

وبسبب هذه الرؤية للبديع، لم نعثر على أسس تختص به، بل عثرنا على ما اختص بعلمي المعاني والبيان وسنوردهما على النقاط الآتية[٢]:

١- ضبط فني المعاني والبيان، والإحاطة بطرق استخدامهما كطرق استعمال الخبر والإنشاء والكناية والتشبيه وما الى ذلك .
٢- لابد للمفسر من ابقاء النظم القرآني والبلاغة على كمالها فلا يخل بصور القرآن ومعانيه البلاغية .
٣- الالتزام بحدود علمي المعاني والبيان عند استعمالهما لتفسير معنى آية ما؛ لكي لا يكون تفسيره تفسيرا بالرأي .
٤- تدقيق النظر في الأمارات الملازمة للكلام لمعرفة مقتضى الحال؛ لأن مقتضى الحال قد يكتب بهيئة خاصة بغض النظر عن الهيئات البلاغية .

إن الاسس المستخرجة من اللغة، والتي ذكرت في هذا المبحث هي على نحو التأكيد والتأطير المنهجي دون التفصيل، إذ من المعلوم أن لكل نوع مسائله الخاصة والتي تكون متشعبة في الكثير من الأحيان؛ لذا أوردناها على نحو الايجاز لتكون تمهيدا لما يعتمد عليه في المبحث القادم .

---

(١)مفتاح العلوم ص٤٢١.

(٢)ينظر : الحجّار، عدي، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٢٦٩ وما بعدها.

المبحث الثالث: أسس التعامل مع اللغة وتوظيفها عند صدر المتألهين الشيرازي

كان صدر المتألهين الشيرازي صاحب رؤية خاصة في اللغة العربية، لكونه صاحب مدرسة علمية مميزة تشعبت مباحثها في شتى المعارف "دينية" و"فلسفية" و"قرآنية" و"حديثية" و"عرفانية"، وهذا التشعب انعكس على رؤيته للأسس التفسيرية ومنها الاسس اللغوية، فسلك منهجاً لغوياً منفرداً، كما امتلك أسسا خاصة تنظم رؤيته للمعنى القرآني، ولبيان هذا المنهج والاسس، سنقسم المبحث على المطالب الآتية :

المطلب الأول: المنهج العام في التعامل مع الاساس اللغوي وأهم المباحث اللغوية

أولاً : المنهج العام

عند استقراء تفسير صدر المتألهين من خلال تتبع تفسير كل آية على حدة وجدناه - بنحو عام- يسلك طريقين في التعامل مع مباحث علم اللغة وهما : إما الابتداء باللغة ثم التفرع الى المعاني المبنية على أساسها، وإما ذكر مقدمة أو تمهيد ثم يأتي الى البيان اللغوي الذي يضم مباحث عديدة، كمعاني المفردات والتصريف وعلم النحو وعلوم البلاغة فضلا عن الشواهد الادبية، وتتفاوت هذه المقدمات من ناحية الطول والقصر، فبعضها طويلة[١]، وبعضها متوسطة[٢]، وبعضها قصيرة[٣].

ومما يجدر ذكره وبيانه، هو اننا عند استقراء تفسير صدر المتألهين لم نجد آية إلا واستعان باللغة في تفسيرها ولو على سبيل بيان المفردة، لكن يستثنى من هذا القول عشرة موارد[٤] لم يستعن المفسر فيها باللغة ومباحثها؛ لوضوح المراد منها، وربما لعدم الحاجة الى البيان اللغوي فيها، وهذا بالنسبة لتفسير صدر المتألهين فهو قليل جداً؛ لذا يمكن القول بأن الشيرازي اعتمد على اللغة في أكثر مواضع تفسيره للآيات الكريمة.

وبعد هذا البيان نعرج الى تفصيل ما نهجه الشيرازي في بياناته التفسيرية اللغوية، فنقسم المطلب على النحو الآتي:

---

(١)ينظر: التفسير ج ٣٥٠ وما بعدها ، ٣٩٥- ٤١١. ج٢ ص ١٣٢- ١٣٦ ، ج٣ ص ٨٠- ٨٨ ،٩٦-١٠٧.

(٢)ينظر: المصدر نفسه ج١ ص٢٣٢.

(٣)ينظر: المصدر نفسه ج١ ص٣٨٨ . ج٢ ص ٢٣. ج٣ ص ٤.

(٤)ينظر : المصدر نفسه ج٥ ص ٢٤، ٢٧، ٣٣، ٤٩-٥١، ٦٢، ٧١و ما بدها. ج٦ص ٩٨-١٠٠. ج٧ص ٢٤-٢٧،٤٠-٤٥.

١. الابتداء باللغة

وجد البحث أن هذا النهج متبع في أغلب أجزاء التفسير عدا الجزء الرابع والثاني، وقد يعود السبب في الجزء الرابع الى أنه في هذا الجزء تناول آيتان وهما آية الكرسي، وآية النور، التي امتاز تفسيرهما بطابع ذكر تمهيدات قبل ذكر اللغة[1]؛ لأن تفسيرهما يحتاج الى تمهيد، بسبب المطالب العميقة والتي تتعلق بالعلوم الالهية، ولهذا النهج أمثلة كثيرة سنقتصر على ذكر ثلاثة منها:

المثال الاول على هذا النهج هو ما جاء في تفسير آية ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الفاتحة : ٢] ،إذ ابتدأ بذكر اقوال عن الحمد والشكر والمدح هل هي الفاظ مترادفة أو ان بينها عموم وخصوص فقال ((قيل : الحمد والمدح والشكر ألفاظ متقاربة المعنى . كما انّ مقابلاتها وهي الذمّ والهجاء والكفران كذلك . وقيل : الأولان مترادفان وقيل : بل الحمد أخصّ منه لأنّه مختصّ بالاختياري وقيل : الأخيران مترادفان... والحقّ انّ بين الحمد والشكر تعاكسا في العموم والخصوص بحسب المورد والمتعلّق))[2] ثم انتقل الى الاعراب بقوله((ولما كان الحمد من المصادر التي ينصب بأفعال مضمرة لا يكاد يستعمل معها فأصله النصب والجملة فعليّة وإنّما عدل به إلى الرفع بالابتدائية والظرف خبره والجملة اسميّة للدلالة على ثبات الحمد ودوامه دون تجدّده وحدوثه...))[3] ثم عرج الى القراءة فقال : ((و[قرأ][4] الحسن[*] : الحمد للّه باتباع الدال اللام وابن عبلة[**] بالعكس والباعث لهما تنزيل الكلمتين المستعملتين معا منزلة كلمة واحدة))[5]،وبعد بيان ما يتعلق باللغة تفرع الى ذكر حقيقة الحمد على طريقة أهل الكشف

---

(١)ينظر مثلا : التفسير ج٤ ص ٥٤، ٣٤٧ .

(٢)المصدر نفسه ج١ ص ٧٣.

(٣)المصدر نفسه ج١ ص ٧٣ وما بعدها.

(٤) وفي الأصل (قرء)

(٥)المصدر نفسه ج١ ص ٧٤.

(*) الحسن البصري (٢١ - ١١٠ هـ)الحسن بن يسار ، أبو سعيد: تابعي، كان إمام أهل البصرة، وحبر الأمة في زمنه. وهو أحد العلماء الفقهاء الفصحاء. ولد بالمدينة، وشبَّ في كنف علي بن أبي طالب، أخباره كثيرة، وله كلمات سائرة وكتاب في (فضائل) بالأزهرية. توفي بالبصرة. ينظر : الزركلي ، الاعلام ج٢ ص٢٢٦ .

(**) ابن ابي عبلة (بعد ٦٠- ١٥٢هـ) : الإمام، القدوة، ، أبو إسحاق العقيلي، من بقايا التابعين. وروى عن: واثلة بن الأسقع، وأنس بن مالك، وخلق سواهم، يكنى: أبا العباس. وقيل: أبا سعيد، وأبا إسماعيل، حدث عنه: ابن =

فقال((ما مرّ من تخصيص الحمد باللسان وكون الثناء باللسان عمدة أفراد الشكر إنّما هو في نظر الحسّ كما أومأنا إليه وبحسب ما هو المتعارف عند المحجوبين، وأما في عرّف المكاشفين...))[١].

وكذا فعل مع المقطع الثاني من الآية (رَبِّ الْعَالَمِينَ) فابتدأ بذكر معنى الرب واستشهد بقول احد الشعراء ثم ذكر معنى العالمين وتصريفه[٢]، وبعد هذه المباحث قال منتقلا من اللغة الى ذكر دوام حدوث العالم ((تنبيه في أن العالم دائم الحدوث))[٣].

أما المثال الثاني على هذا المنهج هو ما ورد في قوله تعالى : ﴿ وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ ﴾ [البقرة : ٤٥] وابتدأ في هذه الآية ببيان معنى الصبر والخشوع (((الصبر) في اللغة منع النفس محابّها وكفّها عن هواها ...وقال بعضهم : الصبر أن تصبر على الصبر بأن لا تطالع فيه الفرج . ومن أقسامه الصبر على المعصية ، بكفّ الصابر نفسه عن الجزع ، ويقال : (فلان قتل صبرا) وهو أن ينصب للقتل ويحبس عليه حتى يقتل ... والخشوع والخضوع والإخبات نظائر . وضد الخشوع : الاستكبار ، و (خشع الرجل) إذا رمى ببصره إلى الأرض . و (اختشع) إذا طأطأ رأسه كالتواضع ...))[٤] وبعد ذكر معاني المفردات انتقل من اللغة الى ذكر سبب النزول : ((واختلف في من نزلت الآية ؟ فقوم قالوا : المخاطبون هم المؤمنون))[٥].

وأما المثال الثالث ما جاء في آية ﴿ وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾ [البقرة : ٥١] إذ بين الشيرازي في أول المقام في كون الوعد من المصادر وفي كون الفعل يتعدى لمفعولين مع جواز الاقتصار على احدهما فقال((الوعد ، والموعد ، [والوعيد] والعدة ، والموعدة مصادر . والفعل يتعدّى إلى مفعولين ، ويجوز الاقتصار على أحدهما))[٦] ثم انـتقل الى القراءة قائلا : ((ووعدنا قراءة أهل البصرة وأبي جعفر ، وقرأ الباقون

=إسحاق ، وذكر بعضهم: أن ابن أبي عبلة روى نحو المائة حديث. ينظر : الزركلي ، الاعلام ج٦ ص٣٢٣ .

(١)التفسير ج١ ص ٧٤.

(٢)ينظر : المصدر نفسه ج١ ص٧٨.

(٣)المصدر نفسه ج ١ ص٨١.

(٤)المصدر نفسه ج ٣ ص ٢٧٧.

(٥)المصدر نفسه ج ٣ ص ٢٧٨.

(٦)المصدر نفسه ج٣ ص ٣٦٦.

واعدنا - بالألف – وكذا في الأعراف وطه ...))[١] وبعدها انتقل لبيان معنى اسم موسى فقال((و مُوسى اسم مركّب من اسمين بلغة القبط ، ف (مو) هو الماء .و (سى) الشجر...))[٢] وانتقل بعدها الى الاعراب فقال((وانتصاب أَرْبَعِينَ إمّا بالظرفية ، أو على أنّه مفعول ثان . والثاني أولى ، لأنّ الوعد ليس فيها كلّها ...))[٣] وبعد هذه المباحث اللغوية عرج الى بيان عدد الليالي المذكورة في المواعد مستشهدا بالقرآن والنقل فقال ((واعلم إنّ قوله تعالى هاهنا يدلّ أن المواعدة كانت من أوّل الأمر على الأربعين وفي الأعراف حيث قال: (وَواعَدْنا مُوسى ثَلاثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْناها بِعَشْرٍ[الاعراف : ١٤٢]))[٤]. وننبه بأن هذه الامثلة ليست على نحو الحصر، بل يوجد الكثير منها[٥].

٢. البدء بمقدمة للموضوع

يختلف هذا النهج عن الاول بكونه وجد في جميع الاجزاء لكن بشكل متفاوت ففي الجزء الخامس، وجد في مورد واحد[٦] والجزء الرابع وجد في موردين[٧] وكذا الجزء السابع الذي احتوى ثلاثة موارد[٨]، أما باقي الاجزاء فتكاد تتقارب في العدد[٩]، وسنشرع بذكر ثلاثة موارد تكون أمثلة لهذا النهج :

المورد الاول في تفسير قوله جلّ عُلاه ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [البقرة : ٧] فابتدأ بذكر مقدمة لربط هذه الآية مع سابقتها فقال ((لمّا وصف اللّه تعالى الكفار بأخصّ صفاتهم التي كانوا عليها وهو عدم تأثّرهم عن الانذار والنصيحة والتهذيب والتعليم للايمـان ، بيّن في هذه الآية السبب الذي لأجله لا ينجع فيهم الانذار ولا يؤثّر

---

(١)التفسير ج٣ ص ٣٦٦.
(٢)المصدر نفسه ج٣ ص٣٦٧.
(٣)المصدر نفسه ج٣ ص٣٦٨.
(٤)المصدر نفسه.
(٥)ينظر : المصدر نفسه ج١ ص٩٨، ١٢٤، ٢٤٣، ٣١٠، ٤٥١ . ج٣ص ١٢٨، ٣٩٤. ج٥ ص٢٢، ٨٤. ج٦ ص ٢١، ٢٦، ٧٤، ٩٠، ١٩٥. ج٧ ص ١٧، ١٨، ٤٦، ٩٨، ١٤١، ٢٢٧.
(٦)ينظر : المصدر نفسه ج ٥ ص ٤٠٤.
(٧)ينظر : المصدر نفسه. ج٤ ص٥٤، ٣٤٧.
(٨)ينظر : المصدر نفسه ج٧ ص ١٣، ٦٣، ٢٧٧.
(٩)ينظر : ا المصدر نفسه ج ١ ص ٢٣٢، ٣٥٠، ٣٨٨، ٣٩٥ ، ٤١٨، ٤٢٤، ٤٤٥، ٤٤٧ . ج٢ ص ٢٣، ١٢٣، ١٦٠، ١٩٢، ٢٧٤، ٢٩٩، ٣١٩، ٣٥٧ . ج٣ ص ٤، ٨٠، ٩٦. ج٦ ص١٢٠، ١٩٩، ٢٣٦.

فيهم التعليم ، وهو الختم على القلوب))[1]، ثم ذكر المعنى اللغوي للختم فقال ((الختم والكتم أخوان في الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه كتما له ، والغشاوة : الغطاء ، فعالة من غشاه إذا غطاه . وهذا البناء لما يشتمل على الشيء كالعصابة والعمامة))[2]، ثم ذكر اختلاف الاقوال في الختم ((واختلف الناس في هذا الختم، أما عند القائلون بالقضاء والقدر في الكل فهو من فعل اللّه من جهة خصوصيّة بعض القوابل المتخالفة الطبائع والصور كما مرّ ، ولهم قولان...))[3] وبعد عدة صفحات رجع الى اللغة في بيان ذيل الاية (وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ) فقال ((أكثر المفسّرين على أن قوله (وَعَلَى سَمْعِهِمْ)معطوف على قوله (عَلى قُلُوبِهِمْ))[4].

والواضح من المثال اعلاه هو التنوع في طريقة التفسير بحسب ما يقتضيه المقام ،إذ بدأ بذكر مقدمة رابطةً لأطراف الموضوع الذي يبحث فيه النص القرآني ثم انتقل الى اللغة ثم رجع الى ذكر الاختلاف في الاقوال وبعدها رجع الى اللغة، أي أن المفسر غير مقيد بمنهجية ثابتة .

وبعد هذه الملاحظة ننتقل الى ذكر المورد الثاني في تفسير الآية ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾[البقرة: ٣٦] افتتح تفسير هذه الآية بمقدمة طويلة حول درجات نزول آدم فقال ((هذا هو آخر درجات النزول لآدم عليه السّلام من عالم القدس ودار الكرامة ...))[5]، وبعدها تطرّق الى كيفية اخراج النفوس من الجنة تحت عنوان (فصل)[6] ثم ذكر عنوان آخر وهو(اشارة مشرقية) تحدث فيها عن الاحاديث والآيات التي تكلمت عن هبوط النفس الآدمية[7].

وبعد هذه المباحث عرج الى اللغة في قوله تعالى(فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ) فذكر معنى الزلّة معضدا

---

(١)التفسير ج١ ص٣٥٠.

(٢)المصدر نفسه ج١ ص٣٥١.

(٣)المصدر نفسه.

(٤)المصدر نفسه ج١ ص ٣٥٦.

(٥)المصدر نفسه ج٣ ص ٩٦.

(٦)ينظر: المصدر نفسه ج٣ ص ٩٧.

(٧)ينظر : المصدر نفسه ج٣ ص ١٠٠.

رأيه بكلام الزمخشري[*](ت٥٣٨هـ) فقال : ((الزلّة ، والخطيئة ، والمعصية ، والسيّئة بمعنى واحد بحسب العرف . وضدّ الخطيئة : الإصابة . يقال : (زلّت قدمه زلّا) و (زلّ في مقالته زلّة) والمزلّة : المكان الدحض . والأصل في ذلك الزوال . فالزلّة زوال عن الحق وتحوّل عنه . قال صاحب الكشاف : (معناه : فأصدر الشيطان زلّتهما عنها ...))[1].

يلحظ في هذا المورد أن صدر المتألهين لم ينهج في بحثه كما نهج في المثال السابق بل ابتدأ بمقدمة طويلة تناولت هبوط آدم عليه السلام وبعدها انتقل الى البيان اللغوي، وهذا يؤيد ما ذهب اليه البحث في الملاحظة السابقة التي تخص المورد الاول من أن طريقة التفسير تتنوع بحسب ما يقتضيه المقام الذي يراه الشيرازي ويتطلّبه الموضوع.

المورد الثالث قوله تعالى الآية ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ [الحديد : ٢٠] ابتدأ صدر المتألهين في تفسير هذه الآية الكريمة بذكر مدخل لفهم الآية من ذكر التزهيد في الدنيا فقال ((زهد اللّه سبحانه الناس عن الركون إلى الحياة الدنيا ورهّبهم عن التورط في مشتهياتها بأبلغ وجه وآكده حيث بيّن ان محقرات مشتهياتها ومختصرات لذاتها ليست في الواقع وعند أولياء اللّه الذين نظرهم على حقائق الأمور وبواطنها إلا أمورا وهمية باطلة زائلة ، وهي اللهو واللعب والزينة والتفاخر والتكاثر))[2].

ثم انتقل الى اللغة ببيان معنى (اللعب) و(اللهو) و(الزينة) فقال (((اللعب) ما رغب في الدنيا ، و (اللهو) ما ألهى عن الآخرة و (الزينة) ما يتزينون بها في الدنيا ويتحلون في أعين أهلها ثم يتلاشى))[3]، وبعدها ترك اللغة فذكر منشأ التفاخر والتكاثر فقال ((ومنشأ التفاخر بين الناس

(١)التفسير ج ٣ص ١٠٧.

(٢)المصدر نفسه ج ٦ ص ٢٣٦.

(٣)المصدر نفسه.

(*)الزمخشري (٤٦٧ - ٥٣٨ هـ) : محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشريّ، جار الله، أبو القاسم: من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب. ولد في زمخشر (من قرى خوارزم) وسافر إلى مكة فجاور بها زمنا فلقب بجار الله. وتنقل في البلدان، ثم عاد إلى الجرجانية (من قرى خوارزم) فتوفي فيها، أشهر كتبه (الكشاف) في تفسير القرآن، و (أساس البلاغة) و (المفصل). ينظر : الزركلي، الاعلام ج٧ ص ١٧٨.

هو القوة الغضبيّة والهيئة السبعيّة التي لا تزال توجب التفوق على الأقران والترفّع على الأشباه ، ومنشأ التكاثر هو القوة الشهويّة والصفة البهيميّة التي لا تزال تطلب تزايد المشتهيات))[1]ولا يخفى أن هذا المثال على أسلوب تنوع التفسير بحسب المقال، والذي أشرنا اليه قبل قليل.

هذا أهم ما وجدناه من أمثلة على المنهج اللغوي العام في تفسير الشيرازي، والتي تبين من خلالها اتباع طريقتين في سرد مباحث اللغة ، وينعطف البحث الى بيان نماذج وأمثلة من مباحث علم اللغة، من معاني مفردات وعلم نحو وصرف وشواهد الأدبية وعلوم البلاغة :

ثانياً: أهم المباحث اللغوية الواردة في التفسير

تحظى مباحث علم اللغة باهتمام أغلب المفسرين، إذ لا يكاد يخلو تفسير من الاستعانة بها سواء في ايضاح المفردات أم لاستخراج النكت البلاغية، فنرى المفسر يحاول استعمال ما يتيسر من هذه المباحث في بيان الآية التي هو في صدد تفسيرها، وصدر المتألهين كان أحد أولئك المفسرين الذين لم يهملوا علوم اللغة، فتناول مختلف تلك العلوم كإيضاح المعاني المعجمية والدلالية واعراب المفردة وتصريف الكلم وغيرها من المباحث وللوقوف على هذه الأمور نذكر ما يأتي :-

١. بيان المعنى المعجمي والدلالي للمفردة

يتمحور هذا المبحث اللغوي حول بيان المعنى المعجمي اللغوي للمفردة، مع ذكر انواع الدلالة، كالدلالة المطابقية والالتزامية والتضمنية وهو كالآتي.

أ. بيان المعنى المعجمي

عند الرجوع الى تفسير صدر المتألهين نجد أمثلة عديدة حول بيان معنى المفردة منها، في مفردة (الرّب)،إذ ذَكر لها ثلاثة معاني، وهي السيد المطاع والمالك والصاحب[2]، وفي مفردة (الهداية) والتي قال عنها : ((الهداية لغة الإرشاد بلطف ولهذا يستعمل في الخير لا في الشر وقوله تعالى ﴿ فَاهْدُوهُمْ إِلى صِراطِ الْجَحِيمِ﴾[الصافات : ٢٣] يحتمل أن يكون على سبيل التحكّم ومنه الهديّة وهوادي الوحش لمقدّماتها والفعل منه هدى . وقيل : معناه الدلالة على ما يوصل

---

(١)التفسير ج٦ ص ٢٣٧.

(٢)ينظر : المصدر نفسه ج ١ ص ٧٨.

إلى المطلوب ونقض بقوله ﴿إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾[القصص : ٥٦]وقيل : بل الدلالة الموصلة إلى المطلوب وهو أيضا منقوض بقوله ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾[فصلت : ١٧] والحمل على المجاز في كل منهما والحقيقة في الأخرى متصوّر))[١]، وفي معنى الصراط قال: ((والصراط : الطريق الواضح المتّسع وأصله السين لأنه من سرط الطعام إذا ابتلعه فكأنه يسرط السابلة))[٢].

وفي معنى (الكفر) من قوله تعالى﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ﴾[البقرة : ٦] قال: ((الكفر في اللغة : إخفاء حقّ النعمة . وهو منقول لغوي عن الكفر بالفتح وهو الستر ... وفي عرف الشريعة : إنكار ما علم بالضرورة من دين نبيّنا ﷺ))[٣]،و في مورد آخر وهو (السجود) قال : ((والسجود في الأصل تذلّل وانقياد مع تطأطأ الرأس . يقال : سجد البعير وأسجد : طأطأ رأسه لراكبه ... وفي الشرع وضع الجبهة على الأرض قصدا للعبادة)) [٤]. ومما يلاحظ على هذين المثالين، ذكر المعنى الشرعي الى جانب المعنى اللغوي؛ لبيان أن هذه المفردة لها معنى لغوي وآخر شرعي مأخوذ من ذلك المعنى.

ومما يلاحظ ايضا هو الاستعانة بالمشهور العرفي لبيان معنى المفردة كما في لفظ (العالَمين) إذ قال صدر المتألهين –بعد ذكر موارد اشتقاق هذا اللفظ- ((وفي المتعارف بين الناس هو عبارة عن جميع المخلوقات من الجواهر والأعراض))[٥].

ومن الالفاظ التي بينت بالعرف لفظ (النعمة) الذي قال فيه : ((كلّ خير ولذّة وسعادة بل كلّ مطلوب ومؤثر يسمّى نعمة عند الناس وهذه تختلف بالإضافة فربّ نعيم لأحد يكون أليما لآخر))[٦]، والاستعانة بالمتعارف بين الناس، يضيف اتساع اكثر لبيان معنى المفردة، فبجانب المعنى اللغوي الاصلي يوجد المعنى العرفي.

ومن المعاني المعجمية التي ذكرها صدر المتالهين هو معنى مفردة (تلَقّى) والتي تدل على

(١)التفسير ج ١ ص ٩٨.
(٢)المصدر نفسه ج ١ ص ٩٨.
(٣)المصدر نفسه ج١ ص ٣١٠.
(٤)المصدر نفسه ج ٣ ص٥.
(٥)المصدر نفسه ج ١ ص٧٩.
(٦)المصدر نفسه ج ١ ص١٢٥.

القبول والاخذ والتناول فقال((تلقّى : أي قبل وأخذ وتناول آدم على سبيل الطاعة من ربّه وربّ كلّ شيء))[١]، وايضا في معنى(البرّ) من قوله تعالى ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُون﴾ [البقرة : ٤٤] الذي بدأ بذكر معناه اللغوي، قائلا ((البرّ – في اللغة – والإحسان والصلة نظائر . يقال : فلان بارّ ، وصول ، محسن . وضد البرّ : العقوق . والبِرّ والبرّ لغتان . وقولهم : (لا يعرف الهرّ من البرّ) قال الأخفش : (معناه لا يعرف من يهّر عليه ممن يبَر عليه). وقال المازني :(الهرّ : السنّور. والبِرّ : الفأرة أو دويبة تشبهها))[٢].

وقال في معني (الخدع) الوارد في قوله عزّ وجلّ ﴿يُخادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَما يَخْدَعُونَ إلاَّ أَنْفُسَهُمْ وَما يَشْعُرُونَ﴾[البقرة : ٩] ((والخدع : أن توهم غيرك خلاف ما تخفيه في نفسك من المكروه ، لتصرفه عمّا هو بصدده . من قولهم خدع الضبّ : إذا توارى في جحره وضبّ خادع وخدع إذا أوهم الحارش[*] إقباله عليه ثمّ خرج من باب آخر . وأصله الإخفاء ومنه المخدع : للخزانة . والأخدعان : لعرقين خفيّين في العنق))[٣]، وهناك استشهادات لمعاني لغوية ذكرها صدر المتألهين في عدة موارد أخرى من تفسيره[٤].

ب- بيان المعنى الدلالي

ذكر صدر المتألهين الدلالات الثلاث (المطابقية، التضمنية، الالتزامية) مع اعطاء رأيه في الأخيرة، ولبيان ذلك نأخذ على سبيل المثال دلالة مفردة (الله)تعالى، والتي استفاد من الدلالة المطابقية على أنه أعظم الاسماء وشرفها، لأن شرفية اسم على اسم تؤخذ مما يدل عليه ،يقول صدر المتألهين في هذه المقام ((إن شرافة اسم على اسم باعتبار شرافة مدلوله بأحد الدلالات ، فمن نظر إلى أن مدلول الاسم (الله) بحسب الدلالة المطابقة هو الذات المستجمعة لجميع الصفات الجمالية والجلالية ، ولا يوجد في الأسماء ما له هذه الجامعية في الدلالة الوضعية إلا اسم (الله) حكم بأنه الأعظم))[٥]. -و لم اجد للدلالة المطابقية-بحسب البحث-، سوى هذا

---

(١) التفسير ج ٣ص ١٢٨.

(٢)المصدر نفسه ج ٣ ص٢٥٧.

(٣)ا المصدر نفسه ج ١ ص ٣٨٨.

(٤)ينظر : المصدر نفسه ج ١ص ٣٥١، ٤٣١ . ج٢ ص ١٨، ٢٣، ١٤٩ ،ج٣ ص١٠٧ ،ج٦ص١٢٠.

(٥)المصدر نفسه ج ٤ص ٣٨.

(*)الحارش : من الحرش ، وهو صيد الضب خاصة وحارش الضباب يحرك يده على حجره ليظنه حية فيخرج ذنبه ليضربها فيؤخذ . الخفاجي ، أحمد بن محمد ، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ج ١ص ٤٨٠.

المثال.

ويظهر من الكلام السابق دقة توظيف الدلالة المطابقية عند الشيرازي، إذ اثبت بها شرافة أسم(الله) على باقي الاسماء الحسنى، اي انه استعمل اللغة كالبرهان في الاثبات وهذا مما يدل على علو كعبه وطول باعه في استعمال المباحث اللغوية لإثبات متبنياته التفسيرية.

أما الدلالة التضمنية فلم اجد لها سوى مثالين، وهو بخلاف ما ادعاه بعض الباحثين، من أن هذه الدلالة غير موجودة في التفسير وأنها موجودة في غيره من المؤلفات[1]،وهذا قول مجانب للواقع، فالواقع يثبت وجود مثالين، والمثال الاول في : مفردة (الايمان) من قوله تعالى ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ [البقرة : ٣]، إذ يرى صدر المتالهين أن سبب تعدي لفظ الايمان بالباء هو لتضمنه معنى الاعتراف، فالاعتراف جزء من الايمان[2]، فذكر لفظ الأيمان الذي يشتمل على أجزاء عدة الإقرار والاعتراف والقول باللسان والتصديق بالجنان وأراد جزء واحد منه وهو الاعتراف وهو ما يمثل الدلالة التضمنية التي إذا اطلق اللفظ فالمراد منه جزء معناه لا تمام معناه ، وهذا يوافق مع مثال اليد الذي ذكرناه سابقا، إذ ذكرنا فيه أن الانامل والاصابع جزء من اليد.

والمثال الثاني هو ما استنتجه صدر المتألهين-بالدلالة التضمنية-، بأن سبب مجيء جملة (فتاب عليه) بعد (تلقّى) ،في قوله تعالى ﴿ فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ﴾ [البقرة : ٣٧]، هو لتضمنه معنى التوبة ،وإن توبة الرب تأتي بعد توبة العبد ، أي إن آدم تلقى الكلمات وتعلم التوبة، ومن هذا التلقي تاب آدم، فتاب الله عليه، يقول صدر المتألهين((...ولأنّ معنى التلقّى يفيد ذلك وينبئ عمّا حذف من الكلام اختصارا . ولذلك قال : فَتابَ عَلَيْهِ بالفاء الدالّة على الترتيب ، لأنّه لم يتب و [لا] يتوب عليه إلّا بأن سأل بتلك الكلمات ، وكان اللّه قد علّمه طريق الإنابة ، وعرّفه وجوب التوبة ، وهداه إلى التوسّل بتلك الكلمات))[3] وقال مستدلا بالدلالة التضمنية ((وإنّما رتّبه بالفاء على تلقّى الكلمات لتضمّنه معنى التوبة ، وهو الرجوع إلى اللّه بالقلب التقي ، والعلم بقبح المعصية . وقد علمت إنّ توبة الربّ متوقّف على توبة العبد ، والاعتراف بالذنب

(١)ينظر: شمس، خالد حوير، البحث الدلالي في تفسير القرآن الكريم لصدر المتألهين ص٣٤.

(٢)التفسير ج ١ ص ٢٤٥.

(٣)المصدر نفسه ج ٣ ص١٢٨.

والندم عليه ، والعزم على أن لا يعود إليه))[١].

وأما الدلالة الالتزامية ،فيرى بعض الباحثين أن صدر المتألهين عدّ الدلالة الالتزامية بمنزلة الدلالة المطابقية[٢]،وهذا قول يفتقر الى الدقة ؛ لأن صدر المتألهين يقر بأن الدلالة الالتزامية أن تكون مطابقية؛ لكثرة الاستعمال وشيوعه بمنزلة الدلالة المطابقية عند وضع الواضع للدلالة.

يقول صدر المتألهين ((...وكثيرا ما يذكر في اللغة المعاني الالتزاميّة التي صارت لكثرة الاستعمال بمنزلة المعنى المطابقي))[٣]، أي أن الدلالة الالتزامية ليست في كل الموارد بمنزلة الدلالة المطابقية، بل في كثير من الموارد، وهذا بخلاف ما يفهم من قول الباحث الذي يقول بأن صدر المتألهين يرى الدلالة الالتزامية بمنزلة الدلالة المطابقية اطلاقا، وفي الحقيقة أن بعض الموارد توجد دلالة التزامية تختلف عن الدلالة المطابقية ومثال على ذلك :

هو دلالة لفظ (الله) على (المعبود الحق) فبسبب الاشتهار يتبادر الى الذهن معنى المعبود الحق عند اطلاق لفظ الله ، كما يتبادر معنى (الصائل أو المقدم)،عند اطلاق لفظ (أسدٌ علي) ،ويذكر صدر المتألهين هذا المعنى بقوله ((أن الاسم قد يلاحظ معه معنى وصفي اشتهر مسمّاه به ، فيتعلق بالظرف كما في (أسد علي) لتضمنه معنى الصائل أو المقدم ، فكذلك يلاحظ هاهنا معنى (المعبود بالحق) لكونه لازما لمسماه ، مشتهرا في ضمن فحواه))[٤] .

هذا أهم ما يتعلق بمعاني المفردات التي ذكرها صدر فضلا عن غيرها من الموارد لمن يطالع تفسير صدر المتالهين، وينعطف البحث الى مبحث آخر من مباحث علوم اللغة :

٢. علم النحو والصرف

خاض صدر المتألهين بكثير من المباحث النحوية، كالبحث في تعدد الوجه الاعرابي لكلمات القران الكريم، كما وذكر مسائل نحوية تتعلق بالنداء والاستفهام والنهي والاستثناء وحروف العطف وحروف الجر ومباحث صرفية كالاشتقاق الصرفي لألفاظ القران والتوجيه الصرفي للقراءات.

---

(١)التفسير ج٣ ص ١٣٢.

(٢)ينظر: شمس، خالد حوير، البحث الدلالي في تفسير القرآن الكريم لصدر المتألهين ص٣٣.

(٣)التفسير ج ٤ ص٨٣.

(٤)المصدر نفسه ج ٤ ص٢٧ -٢٩.

وسيذكر البحث بعضا من تلك المباحث لبيان الصورة، فنبدأ بذكر تعدد الاوجه الاعرابية لكلمة (الذين) من قوله تعالى : ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ [البقرة : ٣] إذ ذكر الشيرازي لها عدة وجوه قائلاً : إما صفة مجرورة وصل بالمتقين، وإما مدح منصوب أو مرفوع بتقدير أعني الذين يؤمنون، أو هم الذين يؤمنون[١].

وإما منقطع عن المتقين مرفوع بالابتداء مخبر عنه بـ(أولئك على هدى)[٢]. وهذا الوجه كان الزمخشري(ت٥٣٨هـ) اسبق من صدر المتألهين الى ذكره[٣].

ورجّح صدر المتألهين احد الاوجه((وهو أن يكون معتمداً على تفسير معنى التقوى الواردة في قوله (هدى للمتقين) التي سبقت الاسم الموصول (الذين) فيقول إن فُسِّر فعلُ التقوى بما يعم فعل الطاعات ، والابتعاد عن المعاصي فيكون (الذين) صفة موضحة للمتقين ؛ وذلك لان فعل التقوى قد اشتمل الأعمال الصالحة)) [٤].

ومن الالفاظ التي تعددت احتمالات اعرابها هو لفظ (تنزيل) في قوله تعالى ﴿ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾[السجدة : ٢] إذ يقول الشيرازي((خبر مبتدأ محذوف ، أو هو مبتدأ خبره (لا رَيْبَ فِيهِ) ويكون (مِنْ رَبِّ الْعالَمِينَ) حالا من الضمير في (فيه) لأن المصدر لا يعمل فيما بعد الخبر ، ويجوز أن يكون خبرا ثانيا ، وعلى تقدير كون (تَنْزِيلُ الْكِتابِ) خبر مبتدأ محذوف يجوز أن يكون (مِنْ رَبِّ الْعالَمِينَ) خبرا ثانيا، و (لا رَيْبَ فِيهِ)حال من الكتاب المنزل أو اعتراض))[٥]، ورجح أن يكون تنزيل مبتدأ فقال: ((والأولى أن يرتفع (تنزيل) بالابتداء وخبره (مِنْ رَبِّ الْعالَمِينَ) ويكون (لا رَيْبَ فِيهِ) اعتراض لا محل له)) [٦].

ومن الأمثلة النحوية التي لها دخلٌ في الفهم الاعرابي نذكر (الاستفهام) الذي يعني ((طلب

(١)ينظر : التفسير ج١ ص ٢٤٣.

(٢)ينظر المصدر نفسه.

(٣)ينظر: العتابي ، رضا ، المباحث النحوية والصرفية في تفسير الشيرازي ص٢١.

(٤)المصدر نفسه ص٢٢ .ينظر ايضا : التفسير ج١ ص ٢٤٣.

(٥)التفسير ج ٦ ص٢١.

(٦)المصدر نفسه.

الفهم))[١]، والذي يوجد له ادوات عديدة[٢] استعمل صدر المتألهين منها الهمزة في قوله تعالى﴿أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [السجدة : ١٠] فقال : ((استفهام انكاري لغاية كونه مستبعدا ، بل مستحيلا عندهم ، أي أنحن أحياء مبعوثون بعد الفساد والاضمحلال ؟))[٣] ومن ادوات الاستفهام ايضا (مَنْ) في قوله تعالى ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ ﴾[البقرة: ٢٥٥] فقال ((استفهام إنكاري ، أي : لا يشفع عنده إلا بأمره . وذلك لأن الكفرة والمشركين كانوا يزعمون أن الأصنام لهم شفعاء مقرّبون)) [٤].

ومن امثلة الاستفهام هو الاستفهام بكيف من قوله جلّ علاه ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ باللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْواتاً فَأَحْياكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[البقرة: ٢٨]والذي قال عنه الشيرازي((...(كيف) في الأصل سؤال عن الكيفيّة والحال ، كما يتّضح ذلك في الجواب فإنّكم إذا سئلت أحدا (كيف رأيت زيدا ؟) فيقول : مسرورا ، أو مهموما ، وما أشبههما من الأحوال ، ف (كيف) سؤال عن الحال ، فيجاب عنه بكل ما يليق من الأحوال[و] (كيف) قد يجيء للتوبيخ والإنكار ، ...وكيف[هنا] إنكار للحال التي يقع عليها الفعل ...))[٥]، ويرى بعض الباحثين أن صدر المتألهين توافق مع ما ذهب اليه كل من تناول هذه الآية من سورة البقرة[٦].

ومما ينبغي التنبيه عليه هو أن هناك بعض الدارسات ذكرت أموراً تتعلق بعلم النحو كظاهرة عود الضمير، وظاهرة التنوين، وحروف العطف وحروف الجر، وتعدد الوجه الاعرابي في اعراب القران ومباحث صرفية كالاشتقاق الصرفي لألفاظ القران والتوجيه الصرفي للقراءات[٧]، ولتجنب تكرار ما هو مبحوث سابقا نكتفي بما ذكر.

ومن الموارد التفسيرية التي عرض لها صدر المتألهين في تفسيره متخذاً من المبحث الصرفي أساسا؛ لكشف مراد الله تعالى في كتابه الكريم هو : لفظ (الصلاة) من قوله تعالى﴿ وَأَقِيمُوا

(١)العتابي ، رضا ، المباحث النحوية والصرفية في تفسير الشيرازي ص٦١.

(٢)مثل : الهمزة وهل، ، مَن، وما، ومتى، وإيَّان، وأين، وكيف، وكم، وأنَّى، وأي، وماذا، ولماذا.

(٣)التفسير ج ٦ ص ٦٢.

(٤)المصدر نفسه ج ٤ ص١٢٧.

(٥)المصدر نفسه ج ٢ص ٢٥١.

(٦)ينظر: العتابي ، رضا ، المباحث النحوية والصرفية في تفسير الشيرازي ص٦٣ .

(٧)ينظر: المصدر نفسه ص ١٩-٥٧ ،٧٤، ٧٩، ٨٥، ٩٥، ١٢٤.

الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾[البقرة : ٤٣] إذ يراها صدر المتألهين من الالفاظ المختلف في اصلها((فقيل : الدعاء . قال الأعشى(*) :

عَلَيك مِثلُ الذِي صَلَّيتِ فَاغْتَمِضِي يَوماً فَأنَّ لَجنْبِ المَرء مُضْطَجَعَا[1]

أي : دعوت . وقيل : اللزوم. قال الشاعر(**):

لم أكن من جناتها – علم اللّه – وإنّي بحرّها اليوم صال

أي : ملازم بحرّها . فكان معنى الصلاة ملازمة العبادة على الحدّ الذي أمر اللّه به . وقيل : أصلها من (الصلا) وهي : عظم العجز . لرفعه في الركوع والسجود . وقيل : مأخوذة من (المصلّي) وهو الفرس الذي يتبع غيره))[2][3].

ثم نقل اجماع اكثر العلماء قائلاً ((وعلى القول الأول أكثر العلماء ، إذ لا صلاة إلّا ويقع فيها الدعاء أو ما يجري))[4] ونقل قول بعض الصوفية فقال: ((قال بعض الصوفيّة اشتقاق الصلاة قيل من (الصلى) . وهي النار . والخشبة المعوجة إذا أرادوا تقويمها تعرض على النار ثمّ تقوّم . وفي العبد اعوجاج لوجود نفسه الأمّارة بالسوء ، وسبحات وجه اللّه الكريم التي لو كشف حجابها لأحرقت من أدركته ، يصيب بها المصلّي من وهج السطوة الإلهية والعظمة الربّانيّة ما يزول اعوجاجه ، بل يتحقّق به مراجعه . فالمصلّي كالمصطلي بالنار))[5]، وهذا النوع من الاشتقاق يجمع بين المعنى الظاهري والباطني ،ويجعل اللغة باب للولوج الى باطن المعنى ،والذي سنبينه في الاسس الخاصة.

---

(١) ديوان الأعشى ص١٠١.

(٢)التفسير ج ٣ ص ٢٤٣ وما بعدها .

(٣)الاقوال في معنى الصلاة منقولة من : الطوسي ، التبيان ج١ ص١٩٣ وما بعدها . الطبرسي ، مجمع البيان ج١ ص١٨٩ .

(٤)التفسير ج ٣ ص ٢٤٤.

(٥)المصدر نفسه.

(*)الاعشى (٠٠٠ – ٧ هـ) : ميمون بن قيس بن جندل، من بني قيس بن ثعلبة الوائلي، المعروف بأعشى قيس، وهو من شعراء الطبقة الأولى في الجاهلية، وأحد أصحاب المعلقات. ، وليس أحد ممن عرف قبله أكثر شعرا منه، وأدرك الإسلام ولم يسلم. ولقب بالأعشى لضعف بصره. مولده ووفاته في قرية (منفوحة) باليمامة وفيها داره، وبها قبره، جمع بعض شعره في ديوان سمي (الصبح المنير في شعر أبي بصير).الزركلي، الاعلام ٣٤١/٧.

(**) الشعر منسوب الى الحارث بن عباد البكري ، ينظر : فرّوخ، عمر ، تاريخ الادب العربي ج١ ص ١٢٨.

ومن الاقوال التي ذكر -صدر المتألهين- الاختلاف في اشتقاقها هو لفظ (الله) فيقول : (((الإله) مشتق من (أله - بالفتح - آلهة) أي : عبد عبادة ... وقيل : اشتقاقه من (ألهت إلى فلان)أي : سكنت ...وقيل : من (الوله) وهو ذهاب العقل ...وقيل : من (لاه) بمعنى ارتفع ، وهو تعالى مرتفع عن شوب مشابهة الممكنات ...وقيل : من (أله في الشيء) إذا تحيّر فيه ...وقيل : من (لاه يلوه) إذا احتجب ... وقيل من (أله الفصيل) إذا ولع بأمّه . لأن العباد يتضرّعون إليه في البليّات ...وقيل : من (أله الرجل ، يأله) إذا فزع من أمر نزل به ، فآلهه ، أي آجره ، والمجير لكلّ الخلائق من كلّ المضارّ هو اللّه ، ولا يجار عليه))[١].

وثمة كثير من الموارد التي ذكر فيها علم الصرف[٢]، نكتفي بما ذُكر وننتقل الى مباحث آخر من مباحث علوم اللغة وآدابها :

٣. الشواهد الادبية

استشهد صدر المتألهين بشعراء عديدين، منهم ممن يحتج بشعرهم ومنهم من تجاوز زمن ما يحتج بشعره -كما ذكر البحث في شروط قبول الشعر-، وذكر ابياتاً مع ابهام اسم الشاعر واكتفى بقول (قال الشاعر) كما ذكر بعض القصص والامثال.

ومن الابيات التي استشهد بها-ممن يحتج بشعرهم- قول امرئ القيس[*](ت٥٤٠م):

كَأنَّ قُلُوبَ الطَّيرِ رَطْباً وَيَابِساً لَدَى وكْرِها العُنَّابُ وَالحَشَفُ البَالي [٣]

وكان سبب الاستشهاد هو رد اشكال مفاده: لماذا لم يصرّح بالمشبهات في قوله تعالى ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّماء فِيهِ ظُلُماتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أصابعَهُمْ فِي آذانِهِمْ مِنَ الصَّواعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكافِرِينَ﴾[البقرة : ١٩] واجاب عنه بقوله((يجوز كون المشبّه في المفردات مطويّا ذكره على سنن الاستعارة))[٤]، ومما استشهد به قول أحد الشعراء المخضرمين وهو

---

(١)التفسير ج ٤ ص٢٩ -٣١.

(٢)ينظر: المصدر نفسه ج ١ ص ٤، ٣٢، ٣٨٠. ج٢ ص ١٨، ١٣٧، ١٩٩.ج٣ ص٤١، ٥٢، ٢٤٤، ٤٥٠ ج٧ ص ١٦٥.

(٣)ديوان امر القيس ص ٣٨.

(٤)التفسير ج ٢ ص ٢٦.

(*) امرؤ القيس (نحو ١٣٠ - ٨٠ ق هـ) امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، من بني آكل المرار ، أشهر شعراء العرب على الإطلاق. يماني الأصل. مولده بنجد، أو بمخلاف السكاسك باليمن. اشتهر بلقبه، واختلف المؤرخون في اسمه،. وأبعده اباه إلى (دمّون) بحضرموت، موطن آبائه وعشيرته، وهو في نحو العشرين من=

لبيد[*] (ت٤١هـ) :

وأهلَكْنَ يَوْماً رَبَّ كِنْدَةَ وابنَهُ   وربَّ مَعَدٍّ بينَ خَبْتٍ وعَرْعَرِ [١]

و سبب الاستشهاد هنا ؛ لبيان المراد من لفظ (ربّ)وكان أحد المعاني هو السيد المطاع الذي يدل عليه قول لبيد، قال الشيرازي(([الربّ] سمّي به السيّد المطاع كقول لبيد[ثم يذكر البيت اعلاه ويقول] أي سيّد كندة))[٢]، ومن المخضرمين ايضا حسان بن ثابت[**](ت٥٤هـ) في مدح امير المؤمنين علي عليه السلام :

ما كنتُ اعرفُ أنَّ الأمرَ منصرفٌ   عن هاشمٍ ثم منها عن أبي حسنِ

ألــيس أوّلُ مَــن صــلّى لِقبلتِكُمْ   وأعرفُ الناسِ بالقرآنِ والسنــنِ[٣]

وسبب ذكر هذين البيتين هو لإيضاح نوع اللام المذكورة في قولة تعالى ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا﴾[البقرة : ٣٤] فقال ((فاللام فيه كاللام في قول حسّان في مدح أمير المؤمنين عليه السّلام))[٤]

.أما الشعراء الذين ذكر شعرهم صدر المتألهين ممن كان زمنهم غير زمن الاحتجاج هو ابو

=عمره فأقام زهاء خمس سنين، و مات في أنقرة. وقد جمع بعض ما ينسب إليه من الشعر في ديوان صغير. ينظر : الزركلي، الاعلام ج٢ ص ١١.

(١)ديوان لبيد بن ربيعة ص٤٦.

(٢)التفسير ج ١ ص ٧٨.

(٣)البيت ليس موجودا في الديوان، لكن وجد بمعنى مقارب في كتاب شعراء الغدير ج١ ص٥٥ نقلا عن العتابي ، رضا ، المباحث النحوية والصرفية في تفسير الشيرازي ص١٣.

(٤)التفسير ج ٣ ص٦.

(*)لبيد (٠٠٠ - ٤١ هـ) : لَبِيد بن ربيعة بن مالك، أبو عقيل العامري: أحد الشعراء الفرسان الأشراف في الجاهلية، من أهل عالية نجد. أدرك الإسلام، وهو من المؤلفة قلوبهم. وترك الشعر، فلم يقل في الإسلام إلا بيتا واحدا وسكن الكوفة، وعاش عمرا طويلا. وهو أحد أصحاب المعلقات، جُمع بعض شعره في ديوان صغير. ينظر : الزركلي، الاعلام ج٥ ص٢٤٠.

(*) حسان بن ثابت (٠٠٠ - ٥٤ هـ) : حسان بن ثابت بن المنذر الخزرجي الأنصاري، أبو الوليد: الصحابي، شاعر النبي صلى الله عليه وآله وأحد المخضرمين الذين أدركوا الجاهلية والإسلام. عاش ستين سنة في الجاهلية، ومثلها في الإسلام. وكان من سكان المدينة ، وكان شديد الهجاء، فحل الشعر. توفي في المدينة. وله ديوان (شعر) . ينظر : الزركلي، الاعلام ج٢ ص ١٧٥.

تمام(*)(ت٢٣١هـ) والذي نقل عنه البيت القائل:

ويصعد حتى يظنَّ الجهول   بأنَّ له حاجة في السماء[١]

والذي استشهد به عند ذكر التشبيه والاستعارة[٢]، ومن الشعراء الذين لا يحتج بزمنهم ابن الفارض(**)(ت٦٣٢هـ) الذي نقل عنه الشيرازي البيت القائل:

عليك بها صرفا وإن شئت مزجها   فعدلك عن ظلم الحبيب هو الظلم[٣]

وكانت علة سرد هذا البيت هي لبيان معنى (الظلمة) والذي ذهب به حسب شعر ابن الفارض الى أن الظلْم((ماء السن وطراوته وبياضه تشبيها له بالثلج))[٤].

وأما الابيات التي لم تذكر اسماء شعرائها ،نذكر منها :

فآب مضلّوه بعين جلية   وغودر في الجولان حزم ونائل[٥]

ذُكر هذا البيت لتفسير معنى الضلال في قوله تعالى ﴿ وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[السجدة : ١٠] قال الشيرازي ((وقيل معناه : غبنا في الأرض بالدفن فيها))[٦] ثم اورد

---

(١)الافندي ، محب الدين ، تنزيل الآيات على الشواهد من الأبيات ص٤.

(٢)التفسير ج ٢ ص٢٢.

(٣)النابلسي، الحسن بن محمد، شرح ديوان ابن الفارض ٢٧٠.

(٤)التفسير ج ٢ ص١٩.

(٥)معنى مضليه : دافنيه حين مات . وقوله : (بعين جليّة) أي بخبر صادق إنه مات . والجولان : مكان بالشام . أي دفن بدفن النعمان الحزم والعطاء، والبيت للنابغة الذبياني(ت١٨هـ) انظر : التفسير ج٦ ص٦١ وما بعدها (هامش التحقيق)

(٦)التفسير ج ٦ ص٦٢.

(*) ابو تمام (١٨٨ - ٢٣١ هـ) : حبيب بن أوس بن الحارث الطائي، أبو تمام: الشاعر، الأديب. أحد أمراء البيان ولد في جاسم (من قرى حوران بسورية) ورحل إلى مصر، واستقدمه المعتصم إلى بغداد، فأقام في العراق ثم ولي بريد الموصل، فلم يتم سنتين حتى توفي بها. كان يحفظ أربعة عشر ألف أرجوزة من أراجيز العرب غير القصائد والمقاطيع، له تصانيف منها (فحول الشعراء) و (ديوان الحماسة) و (مختار أشعار القبائل) . ينظر : الزركلي، الاعلام ج٢ص ١٦٥.

(**) ابن الفارض (٥٧٦ - ٦٣٢ هـ) : عمر بن علي بن مرشد بن علي الحموي الأصل، المصري المولد والدار والوفاة، أبو حفص وأبو القاسم، شرف الدين ابن الفارض: أشعر المتصوفين. يلقب بسلطان العاشقين. نشأ=

البيت اعلاه.

ومن الابيات المجهول قائلها ايضا هو :

إذا ما بنو مروان ثُلَّت عروشهم وأَوْدَوا كما أودت إيادٌ وحِمْيَرُ[١]

والذي استشهد به صدر المتألهين لإيضاح معنى (الاستواء على العرش) فقال ((كقولهم : (استوى الملك على عرشه) – إذا انتظمت أمور مملكته – وإذا اختلّ أمر ملكه قالوا : (ثلّ عرشه) .ولعل ذلك الملك لا يكون له سرير أصلا ولا يجلس على سريره أبدا))[٢]

ويوجد كثير من المواضع التي ذكرت ابياتاً أبهم قائلها[٣]، نكتفي بما ذكر، ونتنقل الى ذكر الموارد التي استشهد فيها صدر المتألهين بالنثر وهي نادرة، كالقصة التي رواها عن ابن الانباري[*](ت٣٢٨هـ) لبيان أن المعاني تختلف لاختلاف الالفاظ وذلك جاء معرضا لبيان معنى(إنّ) المشبهة بالفعل فقال((روى الأنباري : انّ الكندي المتفلسف ركب إلى المبرّد وقال : إنّي أجد في كلام العرب حشوا ، أجد العرب يقول : عبد اللّه قائم ، ثمّ يقول : إنّ عبد اللّه قائم ، ثمّ يقول : إنّ عبد اللّه لقائم ، فقال المبرّد : بل المعاني مختلفة لاختلاف الالفاظ...))[٤][٥].

واستشهد الشيرازي أيضا بالمثل ((من أشبه أباه فما ظلَم))[٦] للدلالة على أن أصل الظلمة

بمصر في بيت علم وورع. ولما شبّ اشتغل بفقه الشافعية وأخذ الحديث عن ابن عساكر، وأخذ عنه الحافظ المنذري وغيره. وذهب إلى مكة في غير أشهر الحج، وعاد إلى مصر بعد خمسة عشر عاما، له(ديوان شعر) جمعه سبطه عليّ. ينظر : الزركلي، الاعلام ج٥ ص ٥٥.

(١)السجستاني ، ابي بكر محمد، اشتقاق الاسماء وتأويل الأمثال ص٢٧٠ .وكتب في التفسير (ثلّث) بدلا من (ثلت) و (أودت) بدلا من (اودوا) ينظر : التفسير ج ٦ص ١٥٩.

(٢)التفسير ج ٦ ص١٥٨.

(٣)ينظر : المصدر نفسه ج١ ص ٢٧٠ . ج٣ ص٥، ٢٥٦.

(٤)المصدر نفسه ج ١ ص٣١٠.

(٥)يبدو أن المراد من الانباري هو ابن الانباري، لأن أصل هذه القصة في كتاب دلائل الاعجاز بلفظ "ابن الانباري" : ينظر : الجرجاني ، ج١ص٣١٥.

(٦)الميداني ، مجمع الامثال ج ٢ ص ٣٠٠.

(*)ابن الانباري(٢٧١ – ٣٢٨ هـ) : محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو بكر الأنباري: من أعلم أهل زمانه بالأدب واللغة، ومن أكثر الناس حفظا للشعر والأخبار، ولد في الأنبار، وتوفي ببغداد، من كتبه (الزاهر) في=

هو النقص فقال ((والظلم في أصل اللغة بمعنى النقصان [ثم ذكر المثل وقال معلقاً] أي ما نقص حقّ الشبه))[١].

ومن موارد الامثال التي وجده البحث هو ذكر كيف كان العرب يضربون مثلا بالمحقرات وبأصغر الاشياء، وكان سبب ذكر اقوالهم هو في معرض بيان قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ﴾[البقرة : ٢٦] فقال: ((...وأمّا العرب فقد اشتهر منهم التمثيل بالمحقَّرات وبأحقر الأشياء ، فقالوا : فلان أسمع من قراد ، وأطيش من فراشة ، وأعزّ من مخّ البعوضة ، وأطير من جرادة وأفسد منها ، وأجرأ من الذباب ، وألجّ منه ، وأشبه به منه وأجمع من الذرّة ، وأضبط منها . ومثّلوا أيضا بما لا شيء أصغر منه كالجزء الذي لا يتجزّى ، وبما لا يدرك لتناهيه في الصغر إلّا اللطيف الخبير ، أو بالمعدوم - وهو أخسّ من كلّ شيء لأنّه لا شيء محض - فقالوا : (هذا أصغر مقدارا من الجزء الذي لا يتجزّى) و (هذا أقلّ من اللاشيء في العدد))[٢].

وما ذكر من شواهد أدبية تبين استعانة صدر المتألهين بالأدب العربي، لكن لا يخفى أنه استشهد بشعراء لا يؤخذ بشعرهم في التفسير لأنهم ليسوا ضمن الفترة الزمنية المشروطة لجواز الاستشهاد بالشعر العربي في مقام التفسير والبيان، كما وأنه ابهم اسماء العديد من الشعراء ممن استشهد بشعرهم، فعدم ذكر اسماء الشعراء وذكر شعر ممن لا يحتج به، قد تحسب نقطة على الشيرازي في هذا العصر ، لكن في عصره لا تحسب؛ لعدم اكتمال قواعد التفسير، فمن غير الانصاف أن نحاسب مفسرا على قواعد وأسس لم تكن مشهورة في زمنه.

٤. علوم البلاغة

كان لعلم البيان الحظ الاوفر من الأمثلة والشواهد في تفسير صدر المتألهين وهو أمرٌ افتقر اليه علمي المعاني والبديع ،إذ لم اجد -بحسب البحث- سوى مثالا لكل واحد منهما(المعاني والبديع)،فأما مثال علم المعاني فهو ما ذكره صدر المتألهين سببا في أن حرف النداء(يا) مع المنادى يكون جملة مفيدة وليس بمعنى (أدعو زيدا) لأن القول الاخير يكون خبرا محتمل

=اللغة، و (شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات) و (إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل) . ينظر : الزركلي، الاعلام ج٦ ص ٣٣٤.

(١)التفسير ج ٢ ص١٩.

(٢)المصدر نفسه ج ٢ ص١٩٦.

الصدق والكذب بينما قولنا (يا زيد) إنشاء لا يحتمل الكذب والصدق ،قال الشيرازي ((...(يا) حرف وضع لنداء البعيد ، وقد ينادى به القريب تنزيلا له منزلة البعيد ...وهو مع المنادى جملة مفيدة لأنه نائب مناب فعل ... وليس بمعنى (أدعو زيدا) أو (أنادي زيدا) - كما توهّم - لفساده من وجوه : أحدها : إن ذلك خبر يحتمل الصدق والكذب ، وهذا لا يحتملهما لكونه إنشاء))[1].

وأما علم البديع فقد ذكره الشيرازي عند بيان قوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾[البقرة : ٢٦] مبيناً احد فنونه وهو الطباق السلبي الذي يختلف فيه الشيء وضده، كالعلم وعدمه، فقال((يجوز أن يقع هذه العبارة في كلام الكفرة ، فقالوا : (أما يستحيي ربّ محمّد أن يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت ؟ !) فجاء هذا الكلام على سبيل إطباق الجواب على السؤال - وهذا فنّ بديع من الكلام))[2]، والطباق هنا في يستحيي ولا يستحيي.

لكن السؤال لم يرد في القرآن بل ورد في سبب النزول وكان جوابه في القرآن، وهذا أشبه بالاستعانة بالحديث لإيضاح المراد القرآني.

وأما علم البيان فقد تطرق الشيرازي الى علومه الثلاثة (التشبيه، الاستعارة، الكناية)، **فأما التشبيه** فقد وجد في عدة موارد من تفسيره : منها في قوله تعالى ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ﴾[السجدة : ٢٧] إذ يرى صدر المتألهين إن هذه الآية فيها إشارة الى تشبيه القرآن بالماء الذي يحيي القلوب الميتة والغارقة بالجهل فقال((ففي هذه الآية إشارة تمثيلية إلى كون القرآن ماء يحيي به أراضي القلوب الميتة بموت الجهالة والنقص ، كما يحيي الأرض الجرز بوابل السماء . وتمثيل القرآن بماء المطر شائع في كتاب الله كما في قوله ﴿ وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّماء ماءً فَأَحْيا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها إِنَّ فِي ذلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ﴾ [النحل : ٦٥] ...يعني أو لم يروا أنا نسوق ماء العلم القرآني من سماء الملكوت العقلي وجوّ العالم الأعلى إلى أرض النفوس الساذجة المنقطعة عن شواغل الدنيا وعوائق الهوى ، فنخرج به زرع العلوم الكشفية الإلهية والآداب والأحكام العملية

---

(١)التفسير ج ٢ ص٤٢.

(٢)المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٠٥.

يتغذى ويتقوى بالأولى روح الإنسان وباطنه تكميلا للقوة العقلية))[١].

وقد ذكر في هذا المثال لفظ التمثيل ؛ لأن كل تمثيل تشبيه[٢]، ولا يخفى من أن هذا التشبيه من قبيل الاشارة العرفانية ولم يصرح به في القرآن، وهذا ليس بغريب لأن صدر المتالهين يجعل ظاهر الالفاظ وسيلة الولوج الى الباطن كما سيأتي بيانه عند ذكر أسس الثقافة اللغوية لصدر المتالهين.

ومما يقرب على هذا النوع من التشبيه عند الشيرازي قوله في تفسير آية النور، إذ يذكر قول الصوفية في تفسير المصباح والمشكاة والنور ثم يقول :((وإذا سيق الكلام على طورهم[الصوفية] يكون المشبّه بـ(المصباح)هو النور المتجلي على جميع الحقائق الإمكانية ، وبـ (المشكاة)هي الماهيات السفلية ، وبـ (الزجاجة)الماهيات العلوية . وبـ(الزيت) النفس الرحماني الذي هو الوجود المنبسط عن الحق على الخلق ... ، وبـ (الشجرة المباركة) الوجود والنور الفائض منه على المركبات والممتزجات حسب أوعية القابليات وقامة ...ووجه تشبيهه بالشجرة واضح ، لأنّه ذو شعب وجهات مختلفة ، وشجون وأفنان متكثّرة))[٣]، ثم يقول في هذا النوع من التفسير ((فنظم الآية على هذا الوجه : صفة نور الوجود الفائض من نور الأنوار والموجود الحقيقي - الفائض على الممكنات - كمصباح مشتعل في زجاجة حقائق الأرواح العالية والجواهر النورية العقلية التي يتنوّر به مشكاة الجواهر السفلية والبرازخ الجسمية ، واشتعال ذلك المصباح من زيت النفس الرحماني المنبسط على مراتب الموجودات ، وهو لغاية لطافته وقربه بمنبع الخير والجود ومعدن النور والوجود يكاد يفيض الوجود والنوريّة على الأشياء ، وإن لم تمسسه نار الفيض الأقدس والمقدّس .والزيت المتوقّد من شجرة مباركة - هي الفيض المقدّس ...))[٤] وهذا تشبيه ذكر المشبه على وجه الاشارات الباطنية على طريقة أهل التصوف، وفي الواقع هو بعيد عن التشبيه واركانه المعروفة عند العرب، لكن بحسب أسس صدر المتألهين والتي يرى إن المعارف الالهية -كما سيجيئ بيانه- اعلى من ان تدرك بالألفاظ، والمصباح والنور وغيرها من المعارف الالهية لذا ذكرها على هذه الطريقة المبطنّة .

---

(١)التفسير ج ٦ ص ١٣١.

(٢)ينظر : الجرجاني ، عبد القاهر ، اسرار البلاغة ص ٧٣.

(٣)التفسير ج ٤ ص ٣٥٤.

(٤)المصدر نفسه ج ٤ ص ٣٥٤.

كما ويدل هذا الاسلوب من التشبيه على سعة ادراك المفسر للمطالب العالية وفهمه لمختلف المدارس التفسيرية.

ومن الامور التي ابدا صدر المتألهين رأيه فيها هو : هل التشبيه المذكور في قوله جلّ عُلاه﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾ [البقرة : ١٩] مركّب أم مفرّق؟ فهو يرى أنه مفرّق بقوله ((وهو تشبيه مفرّق معناه أن يكون الممثّل مركّبا من أمور والممثّل له أيضا كذلك ، ويكون كل واحد من آحاد أحدهما شبيها بما يوازنه من الآخر من غير اشتراط أن يكون جميع أعداد المركّب للمشبّه مذكورا صريحا))[١].

أي إن (الصيب) -وهو المشبّه به- اذا نظرنا اليه وحده كان مفرّق واذا نظرنا الى اجزاءه كان مركبا وهو ما يدل عليه قوله تعالى (فيه ظلمات ورعد وبرق)أي إن هذا الصيب مركب منهما، فالشيرازي كان دقيقاً بتعبيره(تشبيه مفرّق والممثل مركب وكذا الممثل له)فجعل -بسبب نظرته العلمية- الكلمة تمتلك وجهتين ،بحسب نظرة الناظر ،فإذا كان الناظر سطحياً فسوف يرى أنه مركّب ،وإذا كان الناظر مدققاً فسوف يرى أنه مفرق ومركب بنفس الوقت، إذ قال : صيّبٌ، فيه ظلمات ورعد وبرق ،كأن تقول هذا الكتاب يشبه ذلك الكتاب فهذا مفرق ،لعدم ذكر الاجزاء ،فإذا قلت هذا الكتاب الذي فيه ورق وغلاف احمر يشبه ذلك الكتاب الذي فيه ورق وغلاف احمر، فهنا الكتاب مفرق لكنه في نفس الوقت مركب من غلاف احمر وورق، فلا يصح أن تقول مركب ولا يصح أن تقول مفرق.

وكلام الشيرازي الاخير(من غير اشتراط أن يكون جميع أعداد المركّب للمشبّه مذكورا صريحا) ،مبني على قاعدة ذكرها الزمخشري(ت٥٣٨هـ)في معرض جوابه عن سبب عدم ذكر المشبهات ولماذا لم يصرح بها وذكر المشبه به فقط، فقال الزمخشري(ت٥٣٨هـ) ((جاء مطويا ذكره على سنن الاستعارة، كقوله تعالى:﴿ وَما يَسْتَوِي الْبَحْرانِ هذا عَذْبٌ فُراتٌ سائِغٌ شَرابُهُ وَهذا مِلْحٌ أُجاجٌ﴾ [فاطر : ١٢] ، ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكاءُ مُتَشاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَماً لِرَجُلٍ﴾ [الزمر : ٢٩]))[٢] ولم يخلط الزمخشري(ت٥٣٨هـ) هنا التشبيه بالاستعارة بل يقول ((أن طريق الاستعارة أن يطوى ذكر المشبه قطعا ويجعل الكلام خلوا عنه فلا يكون مذكورا لفظا ولا مقدرا

---

(١)التفسير ج ٢ ص ٢٦.

(٢)الكشاف ج١ ص ٧٩ وما بعدها.

في نظم الكلام، وأما التشبيه فقد يطوى فيه ذكره أيضا كذلك. والفرق بينهما حينئذ من وجهين: الأول إن المتروك في التشبيه منوى مراد، وفى الاستعارة منسى بالكلية..[و] الثاني وهو العمدة أن لفظ المشبه به في التشبيه مستعمل في معناه الحقيقي، وفى الاستعارة مستعمل في معنى المشبه))[1].

هذا أهم ما عثرنا عليه-فيما يتعلق بالتشبيه- ويمكن القول إن صدر المتألهين لم يكتفِ بالمعنى الظاهري، بل غاص في باطن اللغة فكانت نظرته للتشبيه نظرة عميقة اشارية ،وبعد ذكر التشبيه ننتقل الى ذكر القسم الثاني من اقسام علم البيان وهو :

ب. **الاستعارة** والتي ذكرت في استعارة لفظ(العروة الوثقى) من قوله جلّ عُلاه ﴿... فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا ...﴾ [البقرة : ٢٥٦]) للدلالة على إن من يريد المحافظة على الدين يجب عليه التمسك بالأدلة اليقينية ، وهذه الاستعارة من باب استعارة اللفظ المحسوس لبيان المعنى المعقول، قال الشيرازي ((...و (الوثقى) فعلى : أوثق وهو من باب استعارة المحسوس للمعقول ، لأن من أراد إمساك شيء يتعلق بعروته ، فكذا هاهنا من أراد إمساك هذا الدين تعلّق بالأدلة الدالّة عليه على وجه اليقين ، ولمّا كانت دلائل الإسلام أقوى الدلائل وأوضحها وأمتنها ، لا جرم وصفها سبحانه بأنها (العروة الوثقى))[2].

ومما اختص بالاستعارة ايضا هو لفظ (خامدون) من قوله تعالى ﴿إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ ﴾ [يس : ٢٩] ،والذي استعير للدلالة على هلاك النفس، فقال((استعارة لطيفة حيث شبه الروح الانساني القائم بالطبيعة البشرية بنار اشتعلت من فتيلة ثم أثبت له الخمود الحاصل للفتيلة في بعض الأوقات من النفخ الحاصل من الفم الإنساني في نحو الانبوبة وغيرها ، وربما يكون معه صوت ، ولأجل ذلك عبر عن إهلاك النفوس بالنفخ ، ... وكذا عن إحيائها ، لان بالنفخ كما يخمد النار كذلك قد يشتعل على حسب اختلاف أنحاء النفخ))[3] فالمحذوف هنا هو المشبّه (الروح الانساني) والمذكور هو المشبه به(الاشتعال والخمود). واكد الشيرازي في موضع آخر على هذا المعنى عند ذكر معنى (الصيحة) فقال : ((الصيحة) ضرب من النفخة ،

---

(١)الشريف الجرجاني ، الحاشية على الكشاف ص٢١٠.

(٢)التفسير ج ٤ ص٢٠٣.

(٣)المصدر نفسه ج ٥ ص٨٥.

وهي النفخة التي يصحبها شدة وهلاك وعذاب ، واللفظ كما مر مستعار لتأثير الفاعل الحق في إنشاء الصور...))[١].

ومن موارد الاستعارة التي وجدت في التفسير هو استعارة لفظ (الرياضة)للدلالة على ترويض النفس، والصفة الجامعة بين المستعار والمستعار له هو المنع من الملذات ، فكما يمنع الحيوان من العلف ليتقبل التعليمات ،كذا تمنع النفس من الملذات لتتهيأ لقبول المعارف وطاعة الله تعالى فيقول الشيرازي لبيان هذا المعنى((..ويتروض ويتهذب بالثانية نفس الإنسان وظاهره تكميلا للقوة العملية ، فإن النفس بمنزلة المركب للروح العقلي، كما إن البدن بمنزلة المركب للنفس الحيوانية ، ولهذا استعير لفظ الرياضة الموضوعة لمن يروض الحيوان – أي : يمنعه عن العلف لتقبل التأديب والتعليم – لأجل النفس الحيوانية عند تسخير الروح العقلي إياها وضبطه لها عن اللذات، لتشايع قواها الروح في سلوكه طريق الحق وسيره إلى اللّه))[٢].

ومن موارد الاستعارة في البحث التفسيري عند الشيرازي لفظ(أكيد) في قوله عزّ وجلّ ﴿وَأَكِيدُ كَيْدًا ﴾ [الطارق : ١٦] والمستعمل هنا للدلالة على الغاية وهي انزال المكروه من دون أن يشعر الانسان، فإن أكثر الصفات الفعلية لله تعالى توجد باعتبار الغايات لا المبادئ؛ لأن مبادئها تؤدي الى القول بأن الله ينفعل ويتأثر بالفعل، أما الغايات فهي تنزهه عن ذلك، وهذا ما يفهم من كلام صدر المتألهين((إنّ أوصافه تعالى الفعليّة في أكثر المواضع إنّما توجد باعتبار الغايات لا باعتبار المبادي، كالرحيم والمنتقم وغيرهما – ممّا لا ينفكّ مباديها عن انفعال وتأثير في الموصوف بها – فكيده تعالى عبارة عن إنزال المكروه بالمكيد من حيث لا يشعر ، استعارة من فعل الكائد بمن يكيده))[٣]، ويكون المعنى بحسب هذا الاساس((إنّه تعالى يجازي الذين شمّروا لإبطال القرآن ، أو إطفاء نور الرسول الذي هو هدى للناس ورحمة ، أو إبطال نور القوّة القدسيّة التي هي نور يهتدى به في ظلمات برّ المحسوسات وبحر المعقولات ، بكيد منه))[٤].

وبعد ذكر مواضع الاستعارة، ينتقل البحث الى مبحث آخر من مباحث علم البيان وهو:

---

(١)التفسير ج ٥ ص١٨٤.
(٢)المصدر نفسه ج ٦ ص١٣١.
(٣)المصدر نفسه ج ٧ ص ٣٥٥.
(٤)المصدر نفسه ج ٧ ص ٣٥٦.

ت. الكناية ،ولها موارد نذكر منها الكناية الواردة في جملة(يحبهم ويحبونه) من قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ﴾ [المائدة : ٥٤] عن العرفاء المنجذبين الى الله تعالى، وجملة(نسوا الله فنسيهم) من قوله تعالى ﴿ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[التوبة : ٦٧] عن الطرد والترك، فعن الكناية الاولى قال ((النفوس التي لا يكون بينها وبين الحقّ واسطة ينجذب إلى جنابه طبعا كانجذاب إبرة من حديد إلى مقناطيس لا يتناهى قوّته وهذه النفوس هي العرفاء باللّه حقّا وقوله (يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ) كناية عن أهل اللّه العارفين به))[1]، وقال عن الكناية الثانية ((...كما أنّ قوله : (نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ) كناية عن الطرد والدفع عن جناب القدس إلى جانب البعد))[2].

ومن موارد الكناية أيضا لجملة(كيف تكفرون) الواردة في قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[البقرة : ٢٨] والتي استعملها الشيرازي للكناية عن انكار حال الكافرين، والتي قال عنها ابلغ من (أتكفرون) لأن نفي حال الشيء ينفي وجوده أصلا اي يكون نفيا مع برهان أما الانكار بنفي الاصل دون حاله نفي للوجود دون برهان، وبهذا الصدد قال الشيرازي((والفرق بينهما[كيف والهمزة] بأن الهمزة إنكار لأصل الفعل ، وكيف إنكار للحال التي يقع عليها الفعل ، لكن حال الشيء تابعة لأصله وذاته ، فإذا امتنعت امتنع ، وإذا جاز جازت ، فيكون إنكار حال الكفر التابعة لأصله الرديفة لذاته على سبيل الكناية أبلغ وأقوى ،لأنّه بيان للشيء ببرهانه. فإنّك إذا نفيت كلّ صفة يوجد عليها (زيد)فقد نفيت وجود زيد بوجه برهانيّ ، فيكون آكد وأقوى من انكار وجوده بلا بيّنة ،وذلك لأن وجود الشيء بلا صفة من الصفات وحال من الحالات ممتنع))[3].

ومن موارد ذكر الكناية ايضا ما جاء في لفظي(الايمان والانفاق) من قوله جلّ علاه ﴿ آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾[الحديد : ٧] للكناية عن العلوم الحقيقية والزهد في الدنيا، وهي من الكنايات التي اوردها الشيرازي تحت عنوان (مكاشفة) أي أن هذا المعنى من الكناية معنى باطن، كالمعاني التي ذكرناها في التشبيه

(١)التفسير ج ١ ص ١٠٩.

(٢)المصدر نفسه ج ٣ ص٦٨.

(٣)المصدر نفسه ج ٢ ص٢٥١.

،وقال الشيرازي في هذه الكناية((ويمكن أن يكون الايمان كناية عن العلوم الحقة (الحقيقية) مطلقا ، والإنفاق عن الزهد في الدنيا مطلقا))[١].

وبعد بيان المباحث اللغوية التي عثرنا عليها في التفسير ،نشرع بذكر الاسس التي بنى عليها الشيرازي فهمه للغة العربية ،مع ذكر امثلة تطبيقية لها، في المطلب القادم.

المطلب الثاني : أسس الثقافة المعرفية اللغوية للمفسر و توظيفها في التفسير

إن لكل مفسر ثقافة معرفية يتوشح أداؤه التفسيري بها، فإذا كانت ثقافته فقهية كان الأداء التفسيري منصبًا على استنباط الأحكام الشرعية من آيات الأحكام، وإذا كانت ثقافته لغوية نجد أن الأداء التفسيري في الكشف عن مراد الله تعالى يتكأ على المباحث اللغوية في بيان ذلك المراد، والحال إن هذا يجري على أداء صدر المتألهين، إذ انعكست ثقافته الفلسفية والعرفانية على تفسيره في استظهار دلالات الألفاظ وكشف المعاني التي تحتلها تلك الألفاظ ما لم يرد دليل شرعي من القرآن الكريم والسنة الشريفة في تفسير تلك الألفاظ وتعيين المراد منها، أو تشخيص أحد مصاديقها، فيؤسس أدائه التفسيري على :

اولاً : اللغة لا تفسر جميع ما في القرآن الكريم

نَبّه صدر المتألهين الشيرازي في مواضع عديدة من تفسيره أن اللغة وحدها غير كافية لاقتناص المعارف الالهية، منها في مورد بيان أن الله تعالى يمكن أن يكون في مكان؟ قال: ((... ذلك حديث [مكان الله] آخر يتعلق بعلم أرفع من مباحث الألفاظ))[٢]، وقال في مورد آخر ((من أراد أن يقتنص حقائق المعارف الالهية ... بوسيلة الألفاظ الوضعية والاطلاقات العرفية، فالضلال أسرع اليه من الهدى))[٣]، وقال أيضا ((... يجب أن يعلم كل أحد أن الحقائق الكلية والعلوم الحقيقية لا يمكن أن تقتنص من الاطلاقات اللفظية))[٤] وفي موضع آخر أورد بأن ((الاطلاع على ظاهر العربية وترجمة الالفاظ لا يكفي في فهم حقائق المعاني))[٥]،وحذّر بأن اقتصار أصحاب القلوب غير السليمة على علوم اللغة وغيرها من العلوم الجزئية يؤدي الى عدم الاهتداء بحقائق

---

(١)التفسير ج ٦ ص١٧٩.
(٢)المصدر نفسه ج٤ص٢٨.
(٣)المصدر نفسه : ج٢ ص٢٩٧.
(٤)المصدر نفسه : ج٤ ص١١٧.
(٥)المصدر نفسه : ج٧ ص١٩٢.

القرآن، بل يزيده شرا ووبالا[١]، وفي تفسير آية الكرسي قال : ((.. ففي مقام لا ينجح فيه الا المعرفة التامة والكشف الصريح لا يمكن استنباطه من الالفاظ، لأنها ليست قطعية))[٢].

ويوجد في تفسير صدر المتألهين كثير من المباحث والتفريعات التي يرى فيها قصور اللغة عن درك حقيقتها؛ لذا ينهج فيها منهجا عرفانيا معتمدا على ظواهر الالفاظ ومنتقلا من خلالها الى لب المعنى وهي عادة ما تختص بالحقائق والأسرار والمكاشفات والاشارات[*]، كما قال في :

١- حقيقة الحمد

إذ يرى أن هذه الحقيقة عند أهل الكشف أوسع من أهل اللسان فقال: ((ما مر من تخصيص الحمد باللسان وكون الثناء باللسان إنما هو في نظر الحس... وبحسب ما هو المتعارف عند المحجوبين، وأما في عرف المكاشفين فالحمد نوع من الكلام... فحقيقة الحمد عند العارفين المحققين إظهار الصفات الكمالية** ...))[٣]، ويشرع بعدها في تفصيل رؤية المكاشفين للحمد[٤]، وقوله(المتعارف عند المحجوبين***) يدل على إن هؤلاء لم يصلوا الى حقيقية الحمد، التي يعلمها العارفين المحققين، أي إن تلك الحقيقية من المعارف الالهية التي لا يفهمها من اقتصر

---

(١)التفسير : ج٥ ص٣٦٥.

(٢)المصدر نفسه : ج٤ ص١١٧ وما بعدها.

(٣المصدر نفسه: ج١ص٧٤وما بعدها

(٤)ينظر : المصدر نفسه.

(*) الحقيقة : مطابقة الشيء للواقع، وقد تطلق الحقيقة على الشيء الثابت قطعا ويقينا ،جميل صليبا المعجم الفلسفي، ج١ص٤٨٥ . السر : وهو المعنى المخفي عن إدراك المشاعر، الكاشاني، عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفية (ويليه رشح الزلال) ص ١٤٧. المكاشفة : المكاشفة هي شهود الاعيان وما فيها من الاحوال في عين الحق، ويشار اليها بالتحقيق الصحيح بمطالعة تجليات الاسماء الالهية. ينظر : الكاشاني، عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفية ص ١٥٢. الإشارة : هي ما يخفى عن المتكلّم كشفه بالعبارة للطافة معناه، ابو خزام، انور فؤاد، معجم المصطلحات الصوفية ص ٤٣.

(**)الكمال : التّنزيه عن الصّفات وآثارها، والصفات الكمالية هي الصفات المنزهة عن النقص. ينظر: ابو خزام، انور فؤاد، معجم المصطلحات الصوفية ص ٤٩.

(***) الحجاب : انطباع الصور الكونية في القلب المانعة لقبول تجلي الحقائق ، الكاشاني، اصطلاحات الصوفية ص٢١.

على ظاهر اللغة .

٢ـ سر تقديم اياك نعبد على اياك نستعين

فسّر صدر المتألهين سرَ التقديم بمعنى كشفي اخلاقي فقال : ((فلا جرم كان أفضل أحوال الجسد أن يكون آتيا بالأعمال المقرّبة للروح إلى اللّه تعظيما للمعبود وخدمة له ، وهو أول درجات السعادة للإنسان وهو المراد بقوله تعالى : إياك نعبد . وأفضل أحوال الروح أن يكون مرتبطا بالحقّ متعلقا به منقطعا عن غيره متجرّدا عن الدنيا وما فيها ، فإذا واظب على تحصيل هذه المرتبة وداوم على تجريد ذاته وتخليصها عن العلائق الماديّة والغواشي الدنيوية فعند ذلك يظهر له شيء من أنوار القدس ولوامع الغيب فإذا تنوّر ذاته بنور المعرفة والعبادة يعلم إنّ مبدأ شوقه إلى عالم الملكوت ومحرك ذاته لطلب التقرّب إليه تعالى لم يكن ولا يكون إلا اللّه مقلّب القلوب ومحرّك النفوس وإنّه بنفسه لا يستقل بالإتيان بهذه العبادات والتدرّج على هذه الدرجات ولا يمكنه الإتيان بتحصيل شيء من الكمالات العلمية والعمليّة إلا بتوفيق اللّه وعنايته وعصمته وهو المراد من قوله تعالى : وإياك نستعين))[١].

أي إن العبادة تخلّص ذات الانسان من الكدورات الدنيوية، فإذا تم ذلك يظهر له بنور المعرفة والعبادة أن سبب التقرب الى الله تعالى هو الله تعالى وبدونه لا يمكن القيام بتلك العبادات ؛ لذا يلجأ الى الاستعانة، فتقديم العبادة على الاستعانة؛ لهذة النكتة.

من الواضح أن كشف سبب التقديم من الامور التي لا تعلم بظاهر اللغة، وهي من الاسرار الالهية، الغائبة عن الجامدين على الظواهر.

٣ـ رؤية الله تعالى وملاقاته

بعد ذكر أقوال العلماء في معنى ملاقاة الرب يقول: ((إن العلم بحقيقة المعاد وبأن أفراد الانسان وغيرهم ملاقون ربهم يرجعون اليه بالحقيقة علم شريف غامض لا يحصل لأحد على وجه اليقين الا للكمل من العرفاء وليس لعامة أهل الايمان إلا مرتبة الظن به))[٢]،أي أن غير الكُمَّل من العرفاء لهم نصيب لكن لا يتعدى حدود الظن.

---

(١)التفسير ج١ص٩١.

(٢)المصدر نفسه : ج٣ص٢٩٥.

وبعد بيان هذا الكلام وذِكر اقوال اخرى في ملاقاة الله- كقول الرازي (ت٦٠٦هـ) والمعتزلة- ، قال صدر المتألهين محذراً : مَنْ ترك التسليم والايمان وخاض بمثل هذه الأدلة الكلامية في باب معرفة الله ولقائه فقد وقع في خطر عظيم، إلا اذا تنور بنور المكاشفة الذي يكون مصدره من عالم النبوة والولاية[١] أي إن مجرد علم الكلام لا يكفي في معرفة حقيقة ملاقاة الله تعالى، بل نحتاج الى نور الكشف .

ثم انتقل الى ذكر الغاية وانواعها وبعدها وصل الى معنى الرجوع الى الله تعالى وهو ((عبارة عن وصوله الى الحضرة الالهية بعد طي منازله ومقاماته البعيدة والقريبة....))[٢][٣]، فيكون لقاء الله بحسب نظر الشيرازي هو الوصول لله تعالى بعد سلوك طريقه، وهذا التفسير يعطي معنى لا يمكن أن يفهم بمجرد اللغة، ففي المفهوم المتعارف بين الناس إذا قال شخص سأذهب لألقى فلان، فمن الطبيعي أن يتبادر الى الذهن الرؤية، بعد سلوك الطريق الموصلة الى منزله، لكن عندما نريد أن نطبق هذا الفهم على ملاقاة الله، يكون غير ممكناً، فما هو الطريق وكيف تتم الملاقاة؟ وهل هي بالرؤية العينية؟، وهذا لا يظهر بظاهر اللغة دون التعمق الى ما هو وراء اللغة.

ثانيا : إبقاء الظواهر على هيئتها واصلها الا لضرورة دينية

تستعمل هذه الطريقة- في نظر صدر المتالهين- لمن لم يملك أصلاً إيمانياً أو حقيقة دينية ممن لم يرزق من انوار الشريعة الالهية ، فقال: ((المعتمد ابقاء صور الظواهر على هيئتها وأصلها الا لضرورة دينية))[٤]، ثم وضح لمن أراد الوصول الى اهداف التشريع ولب القرآن الكريم أنه يجب عليه أن يحيط بقواعد التعامل مع الظاهر وختمها بـ ((أن يقف عند ظواهر الشريعة موفيا حقوقها، إذ لم يرزق من لوامع الطريقة ... والا فيقطع الشيطان طريقه بدقائق كيده))[٥].أي أنه يقول إذا لم يرزق الانسان من المعارف الإلهية، فلا يبتعد عن ظاهر اللغة، وإلّا يسقط في مهاوي الشيطان، فمورد اعتماد ظاهر اللغة كأساس هو لفئة محددة، وهم غير المكاشفين.

---

(١)ينظر : التفسير ج٣ص٢٩٦-٢٩٨.

(٢)المصدر نفسه:ج٣ ص٣٠٣.

(٣)للمزيد من النماذج لهذا الاساس ينظر : المصدر نفسه ج١ص ١٠١ ،ج٢ص٢٥ (في قوله تعالى "يكاد البرق يخطف ابطارهم") ،ج٤ ص٢٦٣ ،ج٦ص٩٩ في معنى التسبيح.

(٤)المصدر نفسه: ج٤ ص١٥٨.

(٥)المصدر نفسه : ج٦ص١٤١.

لم يفسر صدر المتالهين – بحسب البحث – آية واحدة بمجرد الاكتفاء بظاهر المعنى إلّا في أربعة موارد، اثنان منها جزء من آية، واثنان الاخران، آيتين، فأما الأجزاء :

١ـ قوله تعالى ﴿بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ [البقرة : ١٠]

قال مكتفيا بظاهر المعنى : ((قوله بما كانوا يكذبون، صريح في أن عذابهم الاليم معلل بكذبهم على قراءة عاصم وحمزة والكسائي ... والكذب هو الاخبار عن الشيء خلاف ما هو به ... وأما ما يروى عن ابراهيم عليه السلام أنه كذب ثلاث كذبات فالمراد التعريض ولكن لما كانت صورته صورة الكذب سمي به))[١]، ثم ذكر قراءة باقي القراء مع اعطاء معالم ظاهرية للكذب مستخرجة من قراءاتهم[٢].

٢ـ معنى كلمة (في)

اكتفى صدر المتألهين في قوله تعالى﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [البقرة : ٢٥٥] بظاهر اللغة بعد ذكر المعاني التي تستعمل فيها لفظة (في) إذ يقول: ((فالمراد من لفظة (في) هنا إما جميع هذه المعاني المحتملة أو البعض ، فالأول أولى على ما هو سياق الآية كما ذكره القائل ، إذ التخصيص خلاف الأصل))[٣]. وقوله (على ما هو سياق الآية) يدل على إن الشيرازي ابقى الظاهر على ما هو عليه ولم يدخل الى أعمق من ذلك.

وأما الآيتين ...

٣ـ قوله تعالى ﴿فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ...﴾[البقرة : ٥٩]

بدأ صدر المتالهين في بيان معنى الرجز ناقلا قول الزجاج (ت ٣١١هـ)، ثم استخرج من الآيات إن الرجز في ظاهرها قد يأتي بمعنى العذاب فقال((والظاهر انّ الرجز قد يجيء بمعنى العذاب ، كما في قوله تعالى : ﴿وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ﴾ [الاعراف :١٣٤] يعني : العقوبة . وكذا قوله : ﴿ لَئِنْ كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ﴾ [الاعراف :١٣٤] وقد يجيء بمعنى الرجس ، كما في قوله : ﴿وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ﴾ [الانفال : ١١] وهو نجاسة معنويّة . كما انّ التوبة طهارة قلبيّة .

---

(١)التفسير : ج١ ص٤١١.

(٢)المصدر نفسه .

(٣)المصدر نفسه : ج٤ص ١٢٠.

والرجس في الأصل ما يعاف عنه . والمعنى خالفوا الأمر وبدّلوا ما أمروا به من التوبة والاستغفار ، فلم يفعلوا ولم يقولوا قولا دالّا على التوبة طلبا لما اشتهوا من أغراض الدنيا ودواعي النفس والهوى . فقالوا غير ذلك ، فاستحقّوا العذاب . فأنزلنا عليهم العقوبة من السماء بظلمهم وفسقهم))[١]، فقوله (والظاهر انّ الرجز قد يجيء بمعنى العذاب)يدل صريحا أن تفسير العذاب كان بحسب الظاهر المستفاد من القرآن.

ثم ذكر وهْمٌ يقع فيه البعض وهو يختص بتوقيفية الفاظ الدعاء فقال : إن استحقاق العذاب هو تبديل قول بقول مضاد له بالمعنى أي أنه لو لم يضاده لما استحق العذاب[٢]، وبعد دفع هذا الوهم، انتقل الى طرح عشرة أسئلة مع أجوبتها كلها تتعلق بظاهر اللغة[٣].

٤ـ قوله تعالى ﴿لِأَصْحَابِ الْيَمِينِ﴾ [الواقعة : ٣٨]

اقتصر صدر المتألهين في بيان هذه الآية على ذكر معنى المفردة واستخراج المعنى الظاهري العام فقال: ((اللام من صلة (أنشأنا) أو (جعلنا) ويحتمل كون الظرف مستقرا أي :هذا المذكور حاصل لأصحاب اليمين جزاء لأعمالهم))[٤].

ولعل سبب ندرة اقتصار صدر المتألهين على الظاهر هو؛ لأنه يرى-كما سيأتي ذكره-،إن أعلى الطرق هي الانتقال من الظاهر الى اللب في العلم وليس ابقاء الظاهر على ظاهره .

ثالثا : التوقف في الظاهر

تستعمل هذه الطريقة-عند صدر المتالهين- اذا كانت الالفاظ الظاهرة تؤدي الى مخالفة يقينيات أصول الدين، وهنا يجب احالتها الى الله ورسوله والمعصومين(عليهم السلام) ثم انتظار أن يَهَبَ علمها للمفسر أو لا، فقال: ((إذا كان الحمل على الظواهر مناقضا لأصول صحيحة دينية، وعقائد حقة يقينية، فينبغي للإنسان حين اذ أن يتوقف فيها ويحيل علمه الى الله ورسوله والأئمة المعصومين من الخطأ ... ثم يترصد الرحمة من عند الله ... رجاءَ أن يأتي الله بالفتح أو أمر من

(١)التفسير : ج ٣ ص٤٢٨.
(٢)ينظر: المصدر نفسه: ج٣ ص٤٢٩.
(٣)ينظر: المصدر نفسه : ج ٣ ص ٤٣٠ -٤٣٢.
(٤)المصدر نفسه : ج ٧ ص ٥٥.

عنده أو يقضي الله أمرا كان مفعولا))[١].

ولم نجد- بحسب البحث- نماذج لهذا الاساس وربما يكون هذا طبيعي لمن يرى أن الاقتصار على الظاهر غير كافٍ، فالتوقف فيه غير كافٍ أيضا، وقد يكون هناك سبب آخر وهو إن صدر المتألهين يورد الشيء أو القاعدة أو الأساس على وجه العموم ؛ ليتعلم منه من لم يصل الى ما يصل اليه من هم أعلى فهماً وعلماً.

رابعاً : جعل الظاهر وسيلة للوصول الى لب المعنى

تستعمل هذه الطريقة عند توفر الشروط التي لم تتوفر في الطريقتين السابقتين – ابقاء الظواهر والتوقف في الظواهر-، ويرى الشيرازي أن المفسر إذا كان يملك قواعد التعامل مع ظاهر اللغة، من امتلاك الأصل الايماني والحقائق الدينية وعدم معارضة يقينيات الدين، يكون قد استوفى شروط الدخول الى روح المعنى، واشار الى ذلك في سياق كلامه عن الاسرار التي لا يكشف عنها في الظاهر، فقال: ((واسرار ذلك كثيرة ولا يدل ظاهر تفسير اللفظ عليها، ومع ذلك فليس مناقض لظاهر التفسير، بل هو استكمال له ووصول الى لبابه عن قشره))[٢]، واشار الى هذا المعنى أيضا عند ذكر طريقة الراسخين في العلم بالنظر للقرآن الكريم قائلا : ((وليس ما حصل للراسخين في العلم من اسرار القرآن وأغواره مناقضا لظواهر التفسير، بل هو استكمال له ووصولا الى لبابه عن ظاهره))[٣].

ووضح بأن طريقة الراسخين في العلم تعتمد على ((إبقاء ظواهر الالفاظ على معانيها الأصلية من غير تصرف فيها، لكن مع تحقيق تلك المعاني وتلخيصها عن الامور الزائدة، وعدم الاحتجاب عن روح المعنى بسبب غلبة أحكام بعض خصوصياتها على النفس واعتيادها بحصر كل معنى على هيئة مخصوصة له، يتمثل ذلك المعنى بها للنفس في هذه النشأة))[٤]، ويُقصد بروح المعنى : ((أنّ اللفظ موضوع للشيء في غايته وحقيقته وروحه لا في شكله وصورته ومن ثمّ فإن المدار في صدق اللفظ على مصداقه هو اشتمال المصداق على الغاية والغرض لا جمود اللفظ على صورة واحدة فمثلا يطلق لفظ السراج على كل ما يحقق الاستضاءة سواء أكان

---

(١)التفسير : ج٤ ص١٥٨.

(٢)المصدر نفسه : ج ٧ص ١٩٤.

(٣)المصدر نفسه : ج٤ ص١٦٢.

(٤)الشيرازي، صدر المتألهين، مفاتيح الغيب ص ١٤١.

مصداقه الأشكال البدائية أو وسائل الإنارة المتطوّرة في عصرنا ، فلفظ السراج يصدق على الفتيلة البدائية والفانوس النفطي والمصباح الذي يشتغل بالطاقة الكهربائية، كما يصدق على أي مصداق تفرزه التجربة الإنسانية على خط تطورها...))[١].

ويرى بعض الباحثين إن نظرية أرواح المعاني تساهم في حل كثيرا من معضلات التفسير، إذ المفهوم واحد والمصاديق متعددة منها المادي ومنها المعنوي ـ ما وراء المادة ـ مثل العرش والكرسي واللوح والقلم والملائكة وغيرها من متشابهات القرآن الكريم و السنَّة[٢].

استند صدر المتألهين على الاساس الذي هو محل البحث في عدة مواضع نذكر منها :

١ـ بيان معنى الاسم

ذكر في البداية معنى الاسم في اللغة فقال: ((اسم الاسم موضوع في اللغة للفظٍ دالٍّ على معنى مستقل؛ لأنه مشتق من السمة وهو العلامة فكأنه كان منقولا لغويا نقل من مطلق العلامة للشيء الى علامة خاصة وهو اللفظ الدال عليه بالاستقلال))[٣].

وبعد ذكر ظاهر اللغة قال : ((ولما كان نظر العرفاء الى أصل كل شيء وملاك امره من غير احتجابهم بالخصوصيات ومواد الاوضاع كان الاسم عندهم أعم واشمل من ان يكون لفظا مسموعا أو صورة معلومة أو عينا موجودا))[٤]، ثم بين المراد من الاسم عند العرفاء قائلا : ((فاسم اللّه عند أكابر العرفاء عبارة عن مرتبة الألوهيّة الجامعة لجميع الشؤون والاعتبارات والنعوت والكمالات، المندرجة فيها جميع الأسماء والصفات التي ليست إلّا لمعات نوره وشؤون ذاته وهي أول كثرة وقعت في الوجود برزخ بين الحضرة - الأحديّة وبين المظاهر الأمريّة والخلقيّة))[٥] وهذا القول تبيان لعبارته السابقة (كان الاسم عندهم أعم واشمل من ان يكون لفظا مسموعا...)، وبهذا القول بين كيف دخل العرفاء من ظاهر (الاسم) الى لبه، إذ اخذوا لفظ الاسم وجرّدوه عن متعلقاته فعمم ليشمل جميع الشؤون والاعتبارات والكمالات الالهية.

---

(١)الكشار ، جواد علي ، فهم القرآن على ضوء المدرسة السلوكية ص٦٧٩(هامش)، نقلا عن المهدي ،حسين، المعنى في ضوء التفسير العرفاني ص١٧٠.

(٢)ينظر : المهدي ،حسين، المعنى في ضوء التفسير العرفاني ص١٧٠.

(٣)التفسير : ج١ ص٣٢-٣٣.

(٤)المصدر نفسه : ج١ ص٣٣.

(٥)المصدر نفسه : ج١ ص٣٤.

٢ـ مظاهر الرحمة والغضب

شرح صدر المتألهين معنى الرحمة والغضب بضرب مثال ظاهر وهو اليدين فقال : ((إن لله تقدست ذاته وتنزهت صفاته عن الاجزاء والأعضاء، يدين مقدستين كلتاهما يمين الله وهما في الافعال العالية بإزاء الصفتين كالرحمة والغضب، والرضا والسخط في الصفات ولهما قبضتان كما يدل عليه قوله تعالى والارض جميعا قبضته ....))[1]، وأضاف بأن ((هذه الأمور من المراتب الالهية ولوازمها من الأمور العامة وهي التي تعرض للموجودات الامكانية لقصور درجتها عن درك المراتب الالهية))[2]، أي أنه لم يخالف ظاهر آية ﴿... يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ...﴾[الفتح : ١٠] ولم يؤولها، بل جردها عن كل اللوازم ومنها اليد الجارحة التي يتوهم أن قولها هذه اليد الجسمانية، وانتقل الى روح اليد.

ثم قال : إن الغضب الالهي تكميلا لمرتبة قبضة الشمال وإن كانت كلتاهما يمينا لكنا قلنا شمالا ويمينا لاختلافهما من حيث الحكم، فصارت واحدة لليمين وهي الرحمة والأخرى شمالا وهي الغضب[3].

٣ـ تفجير العيون

اشار صدر المتألهين في قوله تعالى ﴿... وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُون...﴾ [يس : ٣٤]الى إن تفسيرها هو ((فجرنا من تلك الارض الميتة عيونا من الماء ليسقوا بها الكُرم والنخيل))[4]، ثم جعل هذا الظاهر معراجا الى لب العيون فقال: ((كانفجار عيون الملكات العلمية بالقوة الكامنة في أرض النفوس الانسانية التي بها يتحقق يوم كشف الغطاء نخيل المشاهدات وأعناب المكاشفات))[5]، ويكمل بعدها أصل مياه هذه العيون[6]، ولا يخفى على المتتبع اندراج هذا المثال مع المثالين الاخرين تحت اساس ظاهر اللغة موصلة للب المعنى.

---

(١)التفسير ج١ ص١٤٩ وما بعدها.

(٢)المصدر نفسه ج ١ ص ١٥٠.

(٣)ينظر : المصدر نفسه : ج١ ص١٥٠.

(٤)المصدر نفسه : ج٥ ص٩٩.

(٥)المصدر نفسه.

(٦)ينظر : المصدر نفسه.

خامسا : تحمل الفاظ القرآن الكريم على الحقيقة

بُني هذا الاساس على الاسس السابقة، إذ إن قول صدر المتألهين بإبقاء صور الالفاظ على حقيقتها، ادى به الى رفض المجاز والاستعارة، وأن الفاظ القرآن الكريم لا يمكن حملها عليهما، فإذا ورد لفظ يد يبقى يد واذا ورد لفظ كرسي او عرش يبقى كذلك من غير صرفها الى المجاز، وهذا لا يعني التجسيم، فهو مرفوض اصلا، بل تجريد تلك الالفاظ عن الهيئات المخصوصة التي تعودت عليها النفس، فذلك لا يمكن بحق الله تعالى، فقال: مستنكرا على المسرفين في حمل الالفاظ على المجاز ((فهذا هو ما نريده بفهم المعاني لا ما يناقض الظواهر ، كما ارتكبه السالكون مسلك الافراط والغلو في التأويل، كتأويل الاستواء على العرش الى مجرد تصوير العظمة وتخييل الكبرياء، وتأويل الكرسي الى مجرد العلم أو القدرة، وتأويل المعية والاتيان والقرب وغير ذلك الى مجرد التخييل الخالي عن التحصيل؛ لأن كلّها مجازات لا يصار إليها من غير ضرورة، ثم لا ضابطة للمجازات والظنون و الاوهام، فكيف يصار اليها))[1]، وقال في تنزيه الالفاظ عن التجسيمات المخصوصة التي تحصل للنفس بسبب الاعتياد ((...إذ اللفظ موضوع للمعنى المطلق الشامل للعقلي والحسي جميعا، وخصوصيات الصور لخصوصيات النشآت خارجة عما وضع له اللفظ، وإن كان اعتياد الناس بمشاهدة بعض الخصوصيات يحملهم على الاقتصار عليه والاحتجاب عن غيره، والحكم بأنه مجاز))[2]، أي إن سبب الركون الى المجاز هو بسبب ذهاب النفس -عند سماع الالفاظ- الى المحسوسات، فلكي ينزه الله تعالى عن هذه المحسوسات قال بالمجاز، فلو أن الانسان لا يذهب ذهنه الى تلك الصور المحسوسة لا يلجأ الى المجاز اصلا، ولذا ذهبت طريقة الراسخين في العلم الى تجريد الالفاظ من المتعلقات الجسمانية، فلم يحتاجوا الى القول بالمجاز.

وقد زاد في موضع آخر، فقال ((فإذا بلغك مثلا عن رسول اللّه ﷺ: إن للمؤمن في قبره روضة خضراء ويرحب له قبره سبعين ذراعا ، ويضيء حتى يكون كالقمر ليلة البدر[3] ... فلا تتوقف في الايمان به صريحا من غير تأويل ، ولا تحمله على المجاز أو الاستعارة ، بل كن أحد رجلين : إما المؤمن بظواهر ما ورد في الكتاب والحديث من غير تصرّف وتأويل، أو العارف

---

(١)الشيرازي، صدر المتألهين، مفاتيح الغيب ص ١٣٤.

(٢)المصدر نفسه ص ١٤١.

(٣)ينظر : ابن حبان، صحيح ابن حبان ج٧ ص ٣٩٢.

الراسخ في تحقيق الحقائق والمعاني مع مراعاة جانب الظواهر وصور المباني ، كما شاهده أرباب البصائر ببصيرة أصح من البصر الظاهري .ولا تكن الثالث بأن تنكر الشريعة الحقّة وما ورد فيها رأسا ... ولا الرابع بأن لا تنكرها رأسا ولكن تأويله بفطانتك البتراء وبصيرتك الحولاء إلى معان عقلية فلسفية ، ومفهومات كليّة عامية فإن هذا في الحقيقة إبطال الشريعة ، لأن بناء الشرايع على أمور يشاهدها الأنبياء مشاهدة حقيقية لا يمكن تلك لغيرهم إلا بنور متابعتهم، وإن كان منشأ ذلك غاية القوة الباطنية العقلية))[1] .

وظّف صدر المتألهين هذه الرؤية في عدة موارد، نذكر منها : ما ردّ به على الفخر الرازي(ت٦٠٦هـ) من المقصود بضرب المثل الوارد في قوله تعالى : ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [البقرة : ١٧]، إذ ذهب الفخر الرازي(ت٦٠٦هـ) الى إن القصد من ضرب المثل هو للتأثير بالقلب، وهذا التأثير لا يحصل ما لو استعملنا اللفظ الصريح[2]، فرد صدر المتألهين قائلاً : ((...قد علمت إنّ حقيقة التمثيل ما هو ، ودريت إنّ الغرض ليس مجرّد التأثير والوقع في النفس ، بل بيان حقيقة الأمر وملاكه وروحه ، أو لا ترى إنّ الألفاظ المذكورة في هذه الآية من النار والاستيقاد والإضائة والنور والذهاب والظلمات وغيرها كلّها محمولة على الحقيقة مشهودة بنظر البصيرة ، بل هي حقيقة أحوالهم الباطنة والتي هم عليها من الأحوال والأفعال الظاهرة هي مثال تلك الأحوال..))[3].

ومما ردّ به ايضا على الفخر الرازي (ت٦٠٦هـ) هو اطلاق اسم الميت على الجماد ، إذ يرجّح الرازي ان الاطلاق من باب المجاز، فقال: - بعد سرد الاقوال في هذه الموضوع- ((والاول هو الاقرب، لأنه يقال في الجماد إنه موات وليس بميت فيشبه أن يكون استعمال أحدهما في الآخر على سبيل التشبيه))[4]، فردّ صدر المتألهين بقوله : ((والحمل على الحقيقة أولى ، كما دلّ عليه ظاهر هذه الآية وغيرها ، إذ لا داعي للعدول عن الحقيقة))[5].

---

(١)الشيرازي، صدر المتألهين، مفاتيح الغيب ص ١٣٩.
(٢)ينظر : مفاتيح الغيب ج٢ ص ٨٠.
(٣)التفسير ج٢ ص ١٥.
(٤)مفاتيح الغيب ج٢ ص ١٦٥.
(٥)التفسير ج٢ ص ٢٥٥.

ومن الردود ايضا ما ردّ به على المفسرين[١]، الذين يأوّلون قوله تعالى : ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ...﴾[النور : ٣٥]، بأنه يعني ذو النور أو صاحب النور مجازاً أو الحق نوّر السماوات والارض على سبيل التشبيه، فقال صدر المتألهين: - بعد ذكر وجوه بيان هذه الاية- ((فعلى الوجهين الأخيرين من هذه الوجوه الثلاثة لا يكون إطلاق النور على الواجب تعالى على سبيل التجوّز والتشبيه - كما ذكره متكلّموا الإسلاميّين وجمهور المفسرين ، من أنه شبّه الحق بالنور ، أو أريد بالنور هاهنا المنوّر .على أنهم لو تفطّنوا بمعنى هذا المشتقّ لحكموا أنّ كونه تعالى منوّرا بالحقيقة مما يستلزم كونه نورا بالحقيقة...))[٢].

ويقرب منه: ما جاء في معنى شياطينهم من قوله جل اسمه : ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ [البقرة : ١٤]، إذ برهن على أن كل منافق شيطان بالحقيقة، وليس بالمجاز وبعد البرهان، قال : ((فقد ثبت وتحقّق بهذا البيان والبرهان ، ان اطلاق الشياطين على المنافقين ، بالحقيقة واليقين ، لا بالمجاز والتخمين ...))[٣].

هذه بعض التوظيفات التي وجدت في التفسير على هذا الاساس، لكن وجد ايضا موارد حمل فيها صدر المتألهين بعض الالفاظ على المجاز، كما فعل في تفسير اسناد الكيد لله تعالى الوارد في آية: ﴿وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾ [الطارق : ١٦]، إذ يرى انه اسناد مجازي فقال : ((إسناد الكيد إليه سبحانه من باب المجاز - كما هو الظاهر - فتكون العلاقة هي المزاوجة ... فكيده تعالى عبارة عن إنزال المكروه بالمكيد من حيث لا يشعر ، استعارة من فعل الكائد بمن يكيده))[٤].

وقد وجد ايضا حمل على المجاز في الجزء الخامس[٥] والسادس[٦] من التفسير، لكن وجود هذه الموارد لا يقدح بأن صدر المتألهين يرفض حمل الفاظ القرآن على المجاز؛ لأن- وكما بينا في فصل التمهيد من هذه الرسالة- إن تفسير سورة الفاتحة والبقرة جاء متأخرا عن باقي الاجزاء، كما وذكرنا أن كتاب مفاتيح الغيب جُعل مقدمة للتفسير الكبير الذي وعد به الشيرازي، والذي بدأ

---

(١)ينظر : الطبرسي ، جوامع الجامع ج ٢ ص ٦٢٠، الزمخشري، الكشاف ج٣ ص ٦٧. ،الرازي، اساس التقديس ص ٦٧.
(٢)التفسير : ج ٤ ص ٣٥٥، وينظر : ص ٣٤٩.
(٣)المصدر نفسه : ج١ ص ٤٢٩.
(٤)المصدر نفسه ج ٧ ص ٣٥٥.
(٥)ص٢٢٩.
(٦)ص ٥٣.

به من سورة الفاتحة وتوقف في آية ٦٥ من سورة البقرة، ونفي المجاز ذكر في كتاب مفاتيح الغيب ، أي بعد تأليف آخر اربعة اجزاء، وعليه يمكن القول بأن الشيرازي بدل رأيه في المجاز[١] ، والذي قد يرد في أي جزء من الاجزاء المتأخرة.

سادساً : اللغة العربية لها موارد خاصة لفهم كتاب الله تعالى

ذكر صدر المتألهين الشيرازي-لمن أراد أن يصل الى الأسرار القرآنية- نطاق محدد بالاستزادة من علوم اللغة على نحو يكفي للسفر الى تلك الاسرار أي أنه جعلها مقدمة ضرورية، وهو ما نقله من إرشادات العلماء لمريدي علم الاسرار قبل الخوض في العقليات الى ((الإنشغال بعلم اللغة، والنحو، والصرف،... ومن لم يحصل شيئا منها مع نية صادقة واخلاص في العمل لا يمكنه الدخول في فقه الاسرار وعلم الانوار))[٢].

وتستعمل علوم اللغة عند الشيرازي للتنبيه أو للتأييد في مسائل المعارف الالهية كمعرفة الصفات والذات، وكذلك في الموارد التي يكون فيها العلم وسيلة للعمل لا للاعتقاد قال: ((..لأن دلالتها[الالفاظ] ليست قطعيّة ، نعم في العمليات التي هي أحكام خاصّة والمقصود منها العملي خاصّة ...، فمجرّد الظنّ والرجحان كاف للعمل به ، لأن العلم هنا وسيلة العمل فلا يكون أشرف منه ، وأما المعارف الإلهية ، كمعرفة الذات ومعرفة الصفات ومعرفة كيفية الأفعال : فلا يصحّ الاكتفاء فيها بالأخذ لها من الألفاظ استقلالا ، بل على سبيل التأييد والتنبيه ، كما هو دأب أكثر المتكلمين))[٣].

ومن هنا يعلم إن صدر المتألهين أعطى للغة مساحة في ثلاثة موارد :

١- مقدمة لمن يريد معرفة أسرار القرآن .
٢- تكون اللغة مؤيدة أو منبهة في مسائل المعارف الالهية.
٣- تستعمل اللغة في المسائل العملية(الفقهية) .

أما بالنسبة للأمثلة فالمورد الاول(مقدمة لمعرفة اسرار القران) مطبق في الامثلة الثلاثة المتعلقة بالأساس الرابع(جعل الظاهر وسيلة للوصول الى اللب) فلا مبرر من تكرارها، وكذا المورد الثاني

---

(١)لمزيد من الموارد التي رفض فيها المجاز، ينظر : التفسير ج١ ص ٣٥٧ ،٢٩٧ . ج٣ ص٤٧٢ وما بعدها.
(٢)التفسير : ج٦ ص٢٠٤.
(٣)المصدر نفسه : ج٤ص١١٨.

فهو مطبق ايضا في احدها وهو (مظاهر الرحمة والغضب) ؛لأنها تتعلق بالمعارف الالهية ،اما المورد الثالث(استعمال اللغة في الموارد الفقهية العملية) فقد وجد البحث:

ما نقله صدر المتألهين عن البيضاوي (ت ٦٨٢هـ)[1]، مع بعض الاضافات في تفسير قوله تعالى﴿ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ ﴾[البقرة: ١٦] فقال: ((أصل الاشتراء بذل الثمن أو ما يجري مجراه لتحصيل ما يطلب من الأعيان سواء كان عينا محسوسا أو غيره))[2]، بعدها بين مسألة تتعلق بالبيع والشراء فقال ((فإن كان أحد العوضين ناضا تعيّن من حيث إنه لا يطلب لعينه أن يكون ثمنا وبذله اشتراءً ، وإلا فأي العوضين تصوّرته بصورة الثمن فباذله يكون مشتريا وآخذه يكون بائعا ، ولذلك عدّت الكلمتان من الأضداد))[3].

وهذه من الموارد النادرة جدا، كما وإنه لم يفسره بنفسه، بل نقل عن مفسر بتصرف؛ لذا يعد تطبيق هذا الجزء عند صدر المتألهين نادرا ، ولعل السبب يعود في نزعته التي تحثه على الخوض في المعاني العالية.

سابعاً : الالفاظ لها مراتب

يقر صدر المتألهين بأن اكثر الفاظ الكتاب الالهي مجملة، ذات مراتب، فمرة يراد به الظاهر الحسي، ومرة أخرى يراد به سره ، ومرة يراد به سر سره، أي يكون للفظ ثلاث مراتب والسبب في ذلك؛ وجود ثلاثة أصول ونشآت للعوالم وهي الدنيا والآخرة وعالم الالهية، وكلها متطابقة والذي يوجد في عالم منهما يوجد في العالمين الآخرين بشكل يتناسب مع كل موجود لها في عالمه الخاص، ويرى إن الناس تختلف من حيث إدراك هذه العوالم، فبعضهم يقف على الظاهر الحسي والاخر ينتقل الى سره والثالث يعرج الى سر سره، فيقول ((اعلم إن أكثر الألفاظ الواردة في الكتاب الإلهي كسائر الألفاظ الموضوعة للحقائق الكلية مجملة ، يطلق تارة ويراد به الظاهر المحسوس ، ويطلق تارة ويراد به سره وحقيقته وباطنه ، وتارة يطلق ويراد به سر سره وحقيقته وباطن باطنه . وذلك لأن أصول العوالم والنشآت ثلاثة : الدنيا والآخرة وعالم الإلهية ، وكلها متطابقة ، وكل ما يوجد في أحد من هذه العوالم يوجد في الأخيرين على وجه يناسب كل

---

(١)ينظر : انوار التنزيل وأسرار التأويل ج١ ص٤٨.

(٢)التفسير : ج١ص ٤٤٧.

(٣)المصدر نفسه ج١ص ٤٤٧.

موجود لما في عالمه الخاصّ به ... وهذه المعاني الأخيرة مما لا اشتراك لجميع الناس فيه ، بل يختص بالمقرّبين ، وكذلك معانيها المتوسطة مما لا يشترك الجميع فيه إلا أنها أشمل وجودا من الأخيرة))[١].

ثم يضرب مثالا لثلاثة الفاظ وهي السمع والبصر والفؤاد، وعنده أن هذه الالفاظ تتنزل الى المراتب الثالثة المذكورة التي يقر بها، كما وضح بأن هذه الالفاظ الثلاثة في عالم الحس لها معنى الظاهر وهي السمع الحسي والبصر الحسي والفؤاد (القلب الصنوبري) الحسي[٢]، وفي عالم السر يوضح إن معنى هذه الالفاظ ما يدرك بها هذه الحواس إذ قال ((يراد بها القوة السمعية المدركة للأصوات والالفاظ والنغمات، والقوة البصرية المدركة للأضواء والالوان، والقوة القلبية المدركة للمفهومات وأوائل المعقولات والمسلمات والمقبولات))[٣]، وفي عالم سر السر ((يراد بالسمع سماع المواعظ والحكم القرآنية، والآيات الالهية، وبالبصر مشاهدة أولياء الله وأحباءهم ومعارفهم وتصديق حالهم، وبالفؤاد الروح القدسي الواصل الى الله تعالى بنور العرفان))[٤].

ولا يخفى إن هذا المنهج هو المعتمد –في اغلب الاحيان- عند صدر المتالهين لما له من علاقة وثيقة مع طريقة الراسخين في العلم ، لأن الظاهر مرتبة واللب مرتبة ، حتى الاشارة والعبارة هي مراتب- كما سيأتي ذكره. فالتراتب اللفظي من اهم الاسس اللغوية -إن لم يكن الأهم- عند صدر المتالهين؛ لكثرة استعماله مع ندرة استعمال الاسس الاخرى كما ذكرنا في اساس التوقف على الظاهر او ابقاء الظاهر على ظاهره، فضلاً عن ما قلناه، فقد عدّ بعض الباحثين أن نظرية تراتب اللفظ أساس لفهم نظرية أرواح المعاني –سابقة الذكر- فقال ((...النظرية اللغوية عندهم[العرفاء] تعتمد أساسا على تعدد مراتب الوجود وعلى أساسها تفهم نظرية أرواح المعاني، فللفظ مراتب متعددة أي مصاديق متعددة قد تكون معنوية أو مادية ؛ لأنّ الأصل المعنوي هو الأصل في الحقائق والأصل المعنوي سابق على الأصل المادي))[٥]، ومن الأمثلة التي وجدت في التفسير على هذا الأساس :

---

(١)التفسير ج٦ ص٥٨ وما بعدها.

(٢)المصدر نفسه : ج٦ص ٥٨.

(٣)المصدر نفسه ج٦ص ٥٨.

(٤)المصدر نفسه : ج٥ ص٥٨ وما بعدها.

(٥)المهدي ،حسين، المعنى في ضوء التفسير العرفاني ص١٧٠

١ـ في معنى لفظ الكرسي والعرش

قال صدر المتألهين: ((إن مثال العرش في ظاهر الانسان قلبه، وفي باطنة هو روحه النفساني وفي باطن باطنه هو نفسه الناطقة... ومثال الكرسي في الظاهر هو صدره وفي الباطن هو روحه الطبيعي))[1]، في هذا المثال نوعان من المراتب، الأول هو ثلاث مراتب، وهي : ظاهر وباطن وباطن الباطن وفي الثاني مرتبتان وهي الظاهر والباطن ، ، وربما يرد اشكال: وهو لماذا لم يلتزم صدر المتألهين بذكر ثلاث مراتب للفظ (الكرسي) ولماذا تعدى الى ذكر أربعة معاني للفظ الايمان- كما سيرد ذكره- ،والجواب على ذلك هو أن صدر المتألهين قال (أصول العوالم والنشآت ثلاثة)، و لم يقل أن العوالم ثلاثة، فثمة فرق بين أصول الشيء وبين الشيء، فالأصول ثلاثة وهي ثابتة والعوالم تتعدى الى اكثر من ذلك ، ويؤيد هذا ما قاله صدر المتألهين في اسماء القرآن ومراتبه، إذ يراها تختلف باختلاف العوالم ولكل عالم اسمه الخاص ((فكذلك القرآن حقيقة واحدة وله مراتب كثيرة وأسامي مختلفة يسمى في كل عالم باسم خاص مناسب لمقامه الخاص في النزول))[2].

ويلاحظ أن صدر المتألهين في مورد من الموارد يذكر اصلين من اصول النشآة دون الثالث ،إذ يذكر الدنيا ولآخرة ،دون عالم الالهية فيقول –في معرض جوابه عن سبب ايراد بعض المأكولات مثل السدر والتي قد لا يكون للإنسان رغبة فيها - ((لكلّ شيء يكون في الدنيا فله صورة في الآخرة وكثيرا ما تكون صورته الدنيويّة سمجة كريهة ، وصورته الاخرويّة في غاية الحسن واللطافة))[3].

وقد يعود السبب في ذلك أنه اعتبر عالم الالهية من عالم الآخرة، فاكتفى بالاخرة فقط ،وهذا ما يتبادر الى ذهننا حين نقول عالم الاخرة ،فمن الطبيعي أن يشمل الامور الالهية.

٢ـ مراتب لفظ الايمان

قال صدر المتألهين: ((... فالإيمان ينقسم الى قشر، وقشر القشر ، ولب ، ولب اللب))[4]،

---

(١)التفسير ج٤ ص١٦٧.

(٢)المصدر نفسه ج ٦ ص٢٣.

(٣)المصدر نفسه : ج ٧ ص٤٧.

(٤)المصدر نفسه : ج٦ ص٢٣١.

ومرتبة القشر هو قول (لا اله الا الله) وربما يكون القائل منافقا، واما مرتبة قشر القشر فهي التصديق بمعنى اللفظ ضميرا، وأما مرتبة اللب هو مشاهدة (لا اله الا الله) بالنظر والتفكر بعالم الطبيعة وامكانه وافتقاره، وأما المرتبة الاخيرة فهي مشاهدة (لا اله الا الله) الموجد الحقيقي وصفاته واثاره فلا يرى أن الافعال والاثار مستقلة وجودا عن الله تعالى وهو عبد رأى الانوار الالهية[(١)][(٢)].

ثامناً : الكلام مكوّن من عبارة واشارة

يقسم صدر المتألهين الكلام على قسمين، قسم خاص بمن يستند على الالفاظ والشكليات دون اللباب وهم أهل العبارة، وقسم يأخذ من كل العلوم والفنون - ومنها اللغة – قسطا يعينه على السفر الى اعماق القرآن وهم أهل الاشارة وأهل الله تعالى، إذ قال: ((الكلام مشتمل على عبارة واشارة ...أما أهل العبارة والكتابة فقد صرفوا اعمارهم في تحصيل الالفاظ ... وأما أهل القرآن والكلام وهم أهل الله ... فقد يسر الله لهم السبيل ... بل كفاهم طرف يسير من كل فن منها وجرعة قليلة من كل دنٍّ من دنِّها أخذا للزاد وتعجيلا لسفر المعاد))[(٣)] وورد هذا المعنى في مورد آخر مع التنبيه للاطلاع على سائر الفرق والتفاسير ليميز الحق من الباطل فقال في شروط من يريد خوض لجج القرآن الكريم: ((يجب عليه أولا أن يطلع على سائر التفاسير ويتفحص عن عقيدة كل فرقة من فرق اثنين وسبعين ... ليميز بين محق ومبطل ومتدين ومبتدع))[(٤)]، ومن النماذج التطبيقية لهذا الأساس ما جاء في :

١ـ معنى الانتشار في قوله تعالى ﴿... فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ...﴾ [الجمعة: ١٠]

في هذا المورد ركز صدر المتألهين على ما يشير اليه لفظ (الانتشار) تحت عنوان (في الاشارة الى لب المعنى) فقال: ((إن الامر بالانتشار في الارض وابتغاء الفضل بعد قضاء الصلاة اشارة الى الرجوع والمعاشرة مع الخلق في الارشاد والتعليم ...))[(٥)].

---

(١)ينظر : التفسير ج٦ ص٢٣١ وما بعدها.

(٢)للمزيد من النماذج لهذا الاساس ينظر : المصدر نفسه ج١ ص١٥٩ ،ج٤ص ٩٣ ، ٣٧٠-٣٧١، ج٦ص ٥٥،٥٩، ج٧ ص٤٧، ٣٢٣.

(٣)المصدر نفسه ج١ ص٢٨.

(٤)المصدر نفسه : ج١ ص٣١.

(٥)المصدر نفسه : ج٧ ص٢٥٩.

٢ـ معنى﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]

فسر صدر المتالهين هذه الآية بطريقة الاشارة فقال ((قوله : ايّاك نعبد إشارة إلى مقام السلوك إلى اللّه والتقرّب إليه بالعبوديّة التامّة له وهي مرتبة الولاية المشار إليها في قوله : لا يزال يتقرّب العبد إليَ بالنوافل حتّى أحببته . وقوله : وايّاك نستعين . إشارة إلى مقام الصحو بعد المحو وهي مرتبة النبوة ، المشار إليها في قوله تعالى : فإذا أحببته كنت سمعه وبصره))(١).

ولا يخفى على من دقق في كلمات صدر المتألهين وجود علاقة بين هذا الاساس والاساس السابق وهي أن هذا الاساس نتيجة من الاساس السابق، إذ التراتب بين الظاهر والسر وسر السر يجعل الكلام عبارة واشارة ، ولولا اعتقاد صدر المتألهين بتعدد مراتب اللفظ الواحد لما قال أن الكلام مشتمل على عبارة واشارة، إذ إن العبارة مرتبة والاشارة مرتبة ؛ لذا تكون نماذج الاساس السابق منطبقة على هذه الاساس .

ويمكن ان نستخلص مما مرّ ذكره في هذا الفصل، إن صدر المتألهين امتلك أُسساً لغوية تتناسب ونظرته للغة العربية، وأن أهم ما تمتاز به-في أكثر الموارد- هو التوسط بين هجر ظاهر اللغة واعتماد الباطن، وبين هجر الباطن واعتماد ظاهر اللغة.

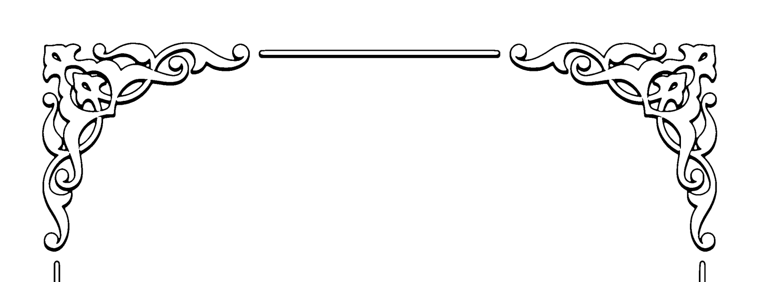
كما ووجدنا إن نظرية التراتب اللفظي هي أساس لـما يتعلق بالظواهر و التعامل معها وتقسيم الكلام الى عبارة واشارة لأنها أصول متفرعة عنه و مبنية عليه، إذ أن الظاهر والباطن مراتب، وكذا العبارة والإشارة.

أما من الجانب المنهجي ،فقد توصلنا إلى أن صدر المتألهين كان له منهجان-في الغالب- وهما إما أن يبتدأ ببيان اللغة ثم يورد المباحث الاخرى وإما أن يجعل اللغة ضمن الكلام.

وبعد بيان الاساس اللغوي عند صدر المتألهين الشيرازي ، يرد تساؤل : هل كان لصدر المتألهين اسساً في التعامل مع القرآن والمأثور ارتكز عليها ،أم أن الامر جرى بطريقة عشوائية دون منهج ،هذا ما سنتطرق اليه في الفصل القادم .

---

(١)التفسير ج١ ص٩٦.



الفصل الثاني

أسس مباحث علوم القرآن والمأثور في تفسير صدر المتألّهين الشيرازي

المبحث الأوَل

أسس مباحث علوم القرآن

المبحث الثاني

أسس التفسير بالمأثور

توطئة

إن القرآن الكريم والسنة المطهرة أهم مصادر التفسير؛ لأن القرآن الكريم يفسر بعضه بعضا، ففيه تخصيص عامه وتقييد مطلقه وتفصيل مجمله وإحكام متشابهه وبيان مبهمه والسنة الشريفة هي المبينة للقرآن الكريم أيضا على لسان النبي الأكرم ﷺ بما أخبر الله تعالى بقوله : ﴿...وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[النحل : ٤٤] ولكي يمخر المفسر عباب هذين البحرين يجب عليه معرفة كيفية الابحار فيهما، إذ هما بحران عظيمان ويمكن ان يغرق في لججهما إن لم يملك سفينة للإبحار وهي الاسس التي يستند عليها في استنطاق الآيات الكريمة؛ لذا عمد صدر المتألهين الى وضع أسس تمكنه في التعامل مع آيات الذكر الحكيم بطريقة تنأى به من الزيغ والهلاك ولإيضاح هذه الاسس قسمنا هذا الفصل على مبحثين :

المبحث الاول : أسس مباحث علوم القرآن

اعتمد اكثر المفسرين على القرآن وعلومه في استجلاء معانيه، كتخصيص العام وتقييد المطلق، كذلك لهم نظر خاص في التعامل مع بطون القرآن الكريم، ولأهمية تلك العلوم ينبغي للمفسر معرفة ماهيتها وأنواعها والأسس المعتمدة عليها، وصدر المتألهين -كونه احد المفسرين- تبحَّر بتلك العلوم وذكر اسسا تتعلق بها بنحو عام وبالقرآن الكريم بنحو خاص وسنوضح هذه الأمور حسب المطالب الآتية:

المطلب الاول :أسس مباحث علوم القرآن، ماهيتها، أهميتها وأسباب الاعتماد عليها.

أولا : ماهيتها :

نحى المختصون في تعيين ماهية علوم القرآن منحيين بين التضييق والتوسيع، فالأول يرى أنه يضم كل البحوث التي تتعلق بالقرآن الكريم سواء استخرجت من النص القرآني كالمحكم والمتشابه وباقي مباحث علوم القرآن النصية، أما الثاني فيعتقد أنها تختص بالعلوم التي تستخرج من صميم القرآن الكريم دون العلوم التي تدور حوله، وللوصول الى معرفة ماهية علوم القرآن نذكر تلك الآراء وفق الآتي :

نقل أبو بكر ابن العربي[*] (ت ٥٤٣هـ) عن بعض العلماء إن علوم القرآن تعد بالآلاف، وهذا العدد مبني على كل كلمة وردت في القرآن الكريم ، إذ لكل كلمة ظاهرا وباطنا[١]، ويرى الزرقاني[**](ت ١٣٦٨هـ) إن هذا الكلام محمول على التوسّع والتأويل الكبيرين والذي يشمل كل علم دلّ عليه القرآن من المعارف المدونة وغير المدونة[٢]، وبالمقابل فالزرقاني (ت ١٣٦٨هـ) يصرّح بأن علوم القرآن : ((مباحث تتعلق بالقرآن الكريم من ناحية نزوله، وترتيبه، وجمعه، وكتابته وقراءته، وتفسيره، واعجازه، وناسخه ومنسوخه، ودفع الشبه عنه، ونحو ذلك))[٣].

ومن الآراء التي توسّع نطاق علوم القران الكريم ما قاله محمد باقر الحكيم[***] بأن علوم القرآن تحوي كل المعلومات والبحوث التي تتعلق بالقرآن الكريم وهي تختلف من جهة تناولها له، فمن جهة كونه مصدرا للتشريع، يكون موضوعا لعلم آيات الاحكام، ومن جهة كونه كلام دالاً على معنى، يكون موضوعا لعلم التفسير الذي يبين تلك المعاني وهكذا باقي العلوم[٤].

لكن في الجهة المقابلة لتلك الآراء السابقة نرى أن بعضا من الباحثين يؤكد بأن علوم القرآن له موضوع خاص لا يشمل التفسير ، والاعراب و مسائل القراءات، وإن بُحِثَت فيه فإنها تبحث من جهات خاصة وليست بصورة مطلقة، ففي التفسير يُبحث عن تاريخه و تطوره و أشهر المفسرين ، ويُبحث في القراءات عن اقسامها واشهر القرّاء وما يتعلق بالأحرف السبعة[٥]، فيصير هذا العلم أكثر تحديدا مما سبق، لكنه يدخل هذه العلوم من جهات مخصوصة.

---

(١)ينظر : قانون التأويل ص ٥٤٠.

(٢)ينظر : مناهل العرفان في علوم القرآن ج ١ ص ٢٣ وما بعدها، ويُذكر أن الزرقاني علّق بهذا الكلام على أساس أنه لابن العربي لكن كما ذكرنا هو كلام لبعض العلماء بحسب ما صرّح به في المصدر السابق.

(٣)المصدر نفسه ج١ ص ٢٧.

(٤)ينظر : علوم القرآن ١٩ وما بعدها.

(٥)ينظر : عباس ، فضل حسن ، اتقان البرهان في علوم القرآن ج١ ص ٤٢.

(*) محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الإشبيلي المالكي، أبو بكر ابن العربيّ قاض، من حفاظ الحديث. ولد في إشبيلية، ورحل إلى المشرق، وبرع في الأدب، وبلغ رتبة الاجتهاد في علوم الدين. وصنف كتبا في الحديث والفقه والأصول والتفسير والأدب والتاريخ. وولي قضاء إشبيلية، ومات بقرب فاس، ودفن بها، ينظر : الزركلي ، الاعلام ج ٦ ص٢٣٠

(**) مدرس علوم القرآن وعلوم الحديث بتخصص الدعوى والارشاد – كلية أصول الدين .

(***) أستاذ في الحوزة العلمية – النجف الاشرف.

ويقرب من الرأي السابق من يُخرّج التفسير وآيات الاحكام من جملة علوم القرآن إذ يُعرف علوم القرآن بأنه : ((العلم الذي يبحث فيه عمّا يرتبط بالقرآن – سوى التفسير- مثل تاريخ نزوله، وترتيبه، واختلاف القراءات، والناسخ والمنسوخ، ووجه الاعجاز فيه، وغير ذلك ... [أما] العلوم التي تعرّض لها القرآن الكريم مثل الفقه و التربية والعقائد وغيرها لا ترتبط بهذا العلم))[1]، وهذا الرأي وإن كان يتفق مع سابقه بحصر مواضيع علوم القرآن لكنه يختلف عنه بعزل التفسير والعلوم التي تعرض لها القرآن بالجملة، فيكون أكثر تخصيصا منه. كما وأنه يفرّق بين العلوم التي تعرّض لها القرآن والعلوم التي تبحث عما يرتبط بالقرآن.

ومن الأقوال التي ضيّقت نطاق علوم القرآن ما نقله أستاذنا الحجّار عن الدكتور محمد حسين الصغير، والذي يبين فيه أن علوم القرآن -كمصطلح- لا يجري إلّا على العلوم المأخوذة من داخل النص القرآني فقط، دون التي تدور حوله، وأما ما يتعلق به من وحي القرآن، ونزول القرآن، وشكله وقراءاته و تدوينه و كتابته ورسمه وسلامته من التحريف فهي راجعة الى تاريخ القرآن ، وبذلك يفرق بين علوم القرآن، والعلوم التي تُسخَّر لفهم القرآن[2]، وعلى ذلك يُعرف الصغير بأن علوم القرآن متعلّق بـ ناسخ القرآن ومنسوخه و محكمه ومتشابهه، و عامه وخاصّه، ومطلقه ومقيّده، ومجمله ومفصّله ومبينه ومبهمه وقصصه وأمثاله وفنّه الجدلي وما قارب ذلك[3].

والرأي الاخير وهو الأنسب، إذ أن تخصيص المصطلح يكون أكثر دقّة ممن أخذه على عمومه، وبالتالي يتشتت من يحاول التعرّف عليه، بخلاف ما لو كان محصور في نطاق ضيّق معتضد بالدليل العلمي، لكن عبارة (وما قارب ذلك) فيها عموم وتحتاج الى تخصيص أكثر بحيث يحصر تلك العلوم بعدد معين؛ كي لا يدخل ضمنها ما هو اجنبي عنها، وبالتالي تبقى علوم القرآن-بحسب الاقوال السابقة- غير محصورة وإن حُدد نطاقها، وسنكتفي بالتحديد الاخير إذ هو الانسب من بينها ونترك أمر تحديد تلك العلوم الى من اختصّ بها.

وتأسيساً على ذلك يمكننا تعريف الأسس التفسيرية لمباحث علوم القرآن- بحسب ما قررناه من تعريف الاسس التفسيرية والتخصيص الذي نقله أستاذنا الحجّار- بأنها (كل ما يرتكز عليها من أصول وقواعد الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والعام الخاص والمطلق والمقيّد

---

(1)الحكيم ، رياض، علوم القرآن دروس منهجية ص ١٩.

(2)ينظر : الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص٢٩٨.

(3)ينظر : المصدر نفسه ص٣٠١.

والمجمل والمفصّل والمبهم والمبين و القصص والأمثال والفن الجدلي الوارد ذكرها في القرآن).

ثانياً : أهميتها وأسباب الاعتماد عليها

تكمن مكانة علوم القرآن كونها ترتبط ارتباطا مباشراً بالقرآن الكريم؛ لأنها -كما تقدم- تؤخذ من داخل النص القرآني، كالمحكم والمتشابه والعام و الخاص والناسخ والمنسوخ، ((وقد بلغت أهمية العلوم مبلغا بحيث لا يمكن فهم القرآن بشكل دقيق دون ملاحظة هذه المجاميع من المباحث ، كما أن أي مفسر لا يرى نفسه مستغنيا عن علوم القرآن ، بل نرى أغلب المفسرين -وقبل شروعهم بالتفسير- يعتمد على تدوين بعض العلوم القرآنية))[١]، كما وأنها تُسلّحهم بالمعارف والعلوم استعدادا للخوض في غمار التفسير والتصدي للدفاع عن الشبهات التي تثار حول الكتاب العزيز ، وهي بذلك تكون مفتاحاً للمفسرين، فمثلها كمثل علوم الحديث بالنسبة لمن أراد الدخول في مضمار علم الحديث[٢].

وتدخل علوم القرآن في معرفة الاحكام الشرعية كون القرآن الكريم أساس التشريع ، كمعرفة المكي والمدني، ومعرفة أول ما نزل وآخر ما نزل ، ليصل الفقيه بذلك الى ما اذا كان الحكم منسوخاً أو محكماً[٣].

روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال : ((إن الله تبارك وتعالى أنزل القرآن على سبعة أقسام كل منها شاف كاف ، وهي أمر ، وزجر وترغيب ، وترهيب ، وجدل ، ومثل ، وقصص . وفي القرآن ناسخ ومنسوخ ومحكم ومتشابه ، وخاص وعام ، ومقدم ومؤخر ، وعزائم ورخص ، وحلال وحرام ، وفرائض وأحكام ، ومنقطع ومعطوف ومنقطع غير معطوف وحرف مكان حرف . ومنه ما لفظه خاص ، ومنه ما لفظه عام محتمل العموم ... ومنه آيات بعضها في سورة وتمامها في سورة أخرى ، ومنه آيات نصفها منسوخ ونصفها متروك على حاله ...))[٤].

وروي عن الإمام الصادق عليه السلام انه قال بعد ذكر قوله تعالى : ﴿...وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ ...﴾[المائدة : ١٣] ((وذلك أنهم ضربوا بعض القرآن ببعض،

(١)مركز الثقافة والمعارف القرآنية ، علوم القرآن عند المفسرين ص ٩ .

(٢)ينظر : الزرقاني، عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن ج ١ ص ٢٧ وما بعدها.

(٣)ينظر : خلف ، عبد الجواد ، مدخل إلى التفسير وعلوم القرآن ص ٥٦ وما بعدها.

(٤)المجلسي ، بحار الأنوار ج ٩٠ ص ٤.

واحتجوا بالمنسوخ ، وهم يظنون أنه الناسخ واحتجوا بالمتشابه وهم يرون أنه المحكم ، واحتجوا بالخاص وهم يقدرون أنه العام ، واحتجوا بأول الآية ، وتركوا السبب في تأويلها ، ولم ينظروا إلى ما يفتح الكلام وإلى ما يختمه ، ولم يعرفوا موارده ومصادره ، إذ لم يأخذوه عن أهله ، فضلوا وأضلوا))[١]، ثم يؤكد الامام عليه السلام على علوم القرآن بقوله : ((واعلموا رحمكم الله أنه من لم يعرف من كتاب الله عز وجل الناسخ من المنسوخ والخاص من العام والمحكم من المتشابه والرخص من العزائم والمكي والمدني ، وأسباب التنزيل ، والمبهم من القرآن في ألفاظه المنقطعة والمؤلفة ، وما فيه من علم القضاء والقدر ، والتقديم والتأخير ، والمبين والعميق ، والظاهر والباطن والابتداء والانتهاء ، والسؤال والجواب ، والقطع والوصل ، والمستثنى منه والجاري فيه ، والصفة لما قبل مما يدل على ما بعد ، والمؤكد منه ، والمفصل وعزائمه ورخصه ، ومواضع فرائضه وأحكامه ، ومعنى حلاله وحرامه الذي هلك فيه الملحدون ، والموصول من الألفاظ والمحمول على ما قبله ، وعلى ما بعده ، فليس بعالم بالقرآن ، ولا هو من أهله ، ومتى ما ادعى معرفة هذه الاقسام مدع بغير دليل ، فهو كاذب مرتاب...))[٢].

يفهم من الروايتين أن علوم القرآن من الضروريات إذ الجهل بها يأخذ بصاحبه نحو الهاوية ويخرجه من كونه مفسراً، كما أُكِّد فيهما على جملة من العلوم التي ينبغي الالمام بها قبل الدخول في القرآن ، ويمكن أن يستخرج الباحثون من هاتين الروايتين علوم القرآن ويخصصوا هذا العلم بما ذكر فيهما؛ كي يحدد بتلك العلوم ويعلم ما هي علوم القرآن بالتحديد العلمي الدقيق.

مما سبق بيانه يمكن أن تستنبط الاسباب التي توجب على المفسر اعتماد أسس خاصة لضبط مباحث هذا العلم وهي :

١. تجنب الوقوع- بقدر الامكان- في الانحراف عمّا يريده القرآن الكريم من عبر وغايات.
٢. سلوك منهج واضح، وغير مشوب في التعامل مع آيات القرآن، من خلال ضبط أسس علوم القرآن.
٣. توضيح دلائل الآيات طبقا لما يحتويه السياق القرآني.
٤. ايجاد أكثر من معنى غائي للآية .

---

(١)المجلسي ، بحار الأنوار ج ٩٠ ص ٤.

(٢)المصدر نفسه ج٩٠ ص ٣ وما بعدها.

المطلب الثاني : الأسس الضابطة لمباحث علوم القرآن

تتعدد الاسس الضابطة لمباحث علوم القرآن بعدد تلك المباحث ، إذ لكل نوع منها أُسسٌ خاصة بها، تسلك بالمفسر طريقا واضحا في التعامل معها، وتقيه من الاشتباه بين اضرابها، وسنتطرق لها بحسب الترتيب الآتي :

أولاً : الناسخ والمنسوخ

يطلق النسخ - في القرآن الكريم – على أنه ((إحلال حكم مكان حكم لمصلحة معلومة أو مجهولة يقررها الشارع المقدس ، فالناسخ هو المتأخر نزولا في القرآن والمنسوخ هو المتقدم نزولا في القرآن))[1].

والنسخ في الواقع ليس معناه نشوء رأي جديد ، فهذا لا يصح على الله تعالى، بل هو حكم مؤقت ومحدود من أول الأمر، لكن المصلحة الالهية اقتضت اخفاء بيان أمده، وذكر على وجه البقاء دون تحديد بزمن، فإذا انتهت مدته جاء البيان إلى الناس : أن هذا التشريع قد انتهى بهذا الاجل، فالنسخ في حقيقته الدينية ليس سوى تأخير بيان المدة المضروبة من أول الأمر، وبذلك يكون التعبير بـ(النسخ) تعبير ظاهري بحسب زعم الناس، إذ فهموا من اطلاق التشريع السابق بقاءه واستمراره ، فإذا جاء بيان الأمد متأخرا مصحوبا بتشريع لاحق ، حسبوه نسخا واقعيا للتشريع القديم؛ لأنهم لمسوا خواص النسخ فيه . وهذه استعارة في التعبير وليس من الحقيقة في شيء[2].

اهتمَ عدد من الباحثين بذكر جملة من الضوابط تمثل أبرز أسس التعامل مع مسألة النسخ ، وسنورد أشهرها :

١- التثبت من حد النسخ كي لا يشتبه مع التخصيص و التقييد[3].
٢- أن يكون المنسوخ حكماً شرعياً لا عقلياً[4].

---

(١)الصغير ، محمد حسين ، المبادئ العامة في تفسير النص القرآني ص ٥٥.
(٢)ينظر : معرفة، محمد هادي ، التمهيد في علوم القرآن ج٢ ص٢٧٥ وما بعدها.
(٣)ينظر :الحجار ، عدي ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص٣٠٦.
(٤)ينظر :السامرائي، عبد الوهاب ، الإمام الحازمي وموقفه من النسخ في كتابه الإعتبار ص٧٨ . الحجار ، عدي ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص٣٠٧.

٣- يمكن نسخ آية متأخرة تلاوةً بأخرى متقدمة عليها تلاوة[١] .

٤- وجود تعارض حقيقي بين النصين، بحيث لا يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه، أي يكون التنافي كليا على الاطلاق، لا جزئيا وفي بعض الجوانب ، فإن هذا الثاني تخصيص في الحكم العام ، وليس من النسخ في شيء[٢] .

٥- معرفة تاريخ نزول الآيتين؛ كي يعلم المتأخر من المتقدم[٣].

٦- أن يكون الطريق الذي ثبت به الناسخ مثل الطريق الذي نثبت به المنسوخ أو أقوى منه، أي إن القرآن ينسخ القرآن وينسخ السنة[٤] .

٧- أن لا يكون المنسوخ مقيداً بوقت معين[٥].

٨- خبر الآحاد لا يعد ناسخاً لحكم ورد في القرآن الكريم، لأنه ظني وليس للظني نسخ دلالة النص القرآني[٦].

٩- صيانة الآية من النسخ بقدر الامكان؛ لأن النسخ خلاف الأصل[٧].

١٠- التخصيص أولى من النسخ إذا دار الامر بينهما[٨].

١١- اذا كان احتمال النسخ مبني على معنى تفسيرين مختلفين، لا يمكن معهما الجمع الدلالي بين الآيتين، فيشترط هاهنا من وحدة طريقة التفسير التي بني عليها النسخ في كلا التفسيرين[٩].

وهذه الأسس إذا اهملت من قبل المفسر، تؤدي به حتما في الوقوع بمتاهة الاخذ والرد في امكان النسخ وامتناعه في القرآن الكريم ، كالذي حدث بين المفسرين من اختلاف بين منكر ومثبت وبين مكثر ومقل في الناسخ والمنسوخ[١٠]، وتتبين بذلك اهمية معرفة تلك الاسس.

---

(١)ينظر :الحجار ، عدي ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص٣٠٧.

(٢)ينظر : معرفة، محمد هادي ، التمهيد في علوم القرآن ج٢ ص ٢٧٩.

(٣)ينظر :الحجار ، عدي ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٣٠٦.

(٤)ينظر :الجبوري ،محمد عباس، إشكاليات النسخ في القران الكريم عند العلماء (ماهيته وأثرة في تفسير النص القراني) ص ١٨٨.

(٥)ينظر :المصدر نفسه ص ١٨٩. القطان ، مناع ، مباحث علوم القرآن ص ٢٢٤.

(٦)ينظر :الحجار ، عدي ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٣٠٦.

(٧)ينظر :المصدر نفسه ص٣٠٧.

(٨)ينظر :المصدر نفسه.

(٩)ينظر : المصدر نفسه ص ٣٠٦.

(١٠)ينظر :المصدر نفسه ص ٣٠٧.

ثانياً : المحكم والمتشابه

يُعرَف المحكم بأنه : الآيات التي تتصف بدلالة واضحة لا تحتمل وجوها من المعاني، أما المتشابه : فهي الآيات التي تحتمل اكثر من معنى[١].

ذكر القرآن الكريم ثلاثة موارد للمحكم والمتشابه، المورد الأول يصرّح على أن القرآن الكريم محكم ، كما في قوله سبحانه ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود : ١] و المورد الثاني على أنه متشابه ، كما في قوله سبحانه : ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا ...﴾ [الزمر : ٢٣] .والمورد الثالثة بأنه يحتوي على ما يدل أن بعضه محكم وبعضه متشابه، فقال جلّ عُلاه : ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ...﴾ [آل عمران : ٧] ولا تعارض بين هذه الآيات؛ لأن معنى الإحكام في المورد الاول هو النظم الرصين غير مشوب بـ خلل لفظي أو معنوي ، ومعنى التشابه في المورد الثاني هو كون القرآن الكريم يشبه بعضه بعضا في إحكامه وحسنه وإعجازه دون تفاوت في تلك الامور، ومعنى بعض آياته محكمه وبعضا متشابه في المورد الثالث هو إن من القرآن ما اتضحت دلالته على مراد اللّه تعالى منه ، ومنه ما خفيت دلالته على هذا المراد الكريم . فالأول هو المحكم ، والثاني هو المتشابه[٢].

واختصاص الله تعالى والراسخين في العلم في تأويل الآيات - في المورد الثالث- لا يعني أن المتشابه ليس له معنى مفهوم، لأن ذلك يؤدي الى اللغو وعدم الغاية في نزول المتشابه، لكن المراد منه هو أن هذين المختصين وحدهم يعلمون الواقع والمصداق الحقيقي للآيات المتشابه[٣]، فيكون نطاق التشابه- المذكور في الآية الثالثة- محدد في تجسيد صورة المعنى وتحديد مصداقه الواقعي الموضوعي، أما التشابه الذي يحدث في تردد اللفظ بين معنيين أو أكثر وما الى ذلك مما يختص بالتشابه في العلاقة بين اللفظ والمعنى، فلا يدخل ضمن التشابه الذي ورد في الآية الكريمة ، وعليه يكون منشأ التشابه هو التردد في تجسيد الصورة الواقعية لمفهوم لغوي معين[٤]. أي أن التشابه أعم من تردد اللفظ والمعنى .

---

(١)ينظر : معرفة، محمد هادي ، التمهيد في علوم القرآن ج٣ ص ٦.

(٢)ينظر : الزرقاني، عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن ج ٢ ص ٢٧١.

(٣)ينظر : الحكيم ، محمد باقر ، تفسير سورة الحمد ص ٢٨ وما بعدها.

(٤)ينظر : الحكيم ، محمد باقر ، علوم القرآن ص ١٦٩، ١٧١.

ويفترق المتشابه عن المبهم في كونه موضع ريب وشبهة ويحتاج الى تأويل، خلاف المبهم الذي أحاطت به هالة من الابهام فيحتاج الى تفسير ، من دون أن يكون موضع شبهة وريب[١].

وبسبب دقّة مسلك المحكم والمتشابه وتجنبا للزيغ في الخوض فيه، ذكر الحجّار[٢] أسساً تذلل الدخول في مثل هذا المسلك وهي :

١- معرفة حدّ المحكم والمتشابه ، كي لا يحكم على آية محكمة بأنها متشابه والعكس بالعكس.

٢- التفريق بين أنواع المحكم والمتشابه، إذ أن المحكم والمتشابه قد يكونا مطلقين أو محكم من جهة ومتشابه من جهة أخرى ، أو قد يفهم من الآية أنها متشابهة ، لكن بعد الجمع الدلالي مع آيات أخرى تتضح انها محكمة، فيتكون لدينا محكمات بذاتها ومحكمات بغيرها(مع القرينة).

٤- تحديد صنف المتشابه الوارد في الآية الكريمة، ليسهل على المفسر توضيحه بعد مطالعة اقوال المفسرين فيه ، إذ قد يكون المتشابه من قبيل المعنى المعجمي، أو من قبيل التشابه الطارئ على الاوصاف التي لا يدركها الانسان، كالأوصاف المتعلقة بالصفات التي لا تحصل صورتها بالنفس ، كما في قوله جلّ اسمه : ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ * وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ * تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ [القيامة : ٢٢ - ٢٥] .

٥- الاعتماد على المحكم في رفع المتشابه، أو اللجوء الى السنة القطعية.

٦- اللجوء الى علم اللغة غير المتعارض مع العقل والدين، في حال تعذّر النقطة أعلاه.

٧- الاستعانة بتفسير الصحابة لرفع التشابه؛ بسبب قربهم من زمن النص، ثم تفسير التابعين، والمتقدمين من المفسرين.

٨- التوقف في المتشابه، إذا لم يحصل الاطمئنان لمعنى من المعاني، مع الاشارة الى ذلك التوقف؛ كي لا يتوهم أنه يرجح معنى من تلك المعاني.

٩- تجنب الاعتماد - في بيان المتشابه - على المناهج الفلسفية كتفسير ابن عربي أو الاعتماد على النظريات العلمية، كما في تفسير محمد عبدة.

والمفسر إذا استند الى قول المعصوم عليه السلام الموافق للقرآن الكريم، واللغة وضروريات الاعتقاد ، لتبين له المتشابه، باتباع الاسس المعتمدة في عملية التفسير.

---

(١)ينظر : معرفة، محمد هادي ، التمهيد في علوم القرآن ج٣ ص ٧.

(٢)ينظر : الحجار ، عدي ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٣١٥ - ٣١٧.

ثالثاً : العام والخاص

يُعرف العام بأنه ((لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر))[١]، أو ((هو لفظ وضع للدلالة على أفراد غير محصورين على سبيل الاستغراق والشمول))[٢].

والعام ورد في القرآن الكريم في صيغ متعددة[٣] : منها اسم الجنس المعرف بـ ال ، نحو قوله تعالى : ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ..﴾[النور : ٢] . فلفظ الزانية والزاني يدل على العموم ، أي : كل زانية وكل زان .

ومنها : الألفاظ (كل ، جميع ، أجمع ، كافة) ، مثل : ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ...﴾[آل عمران : ١٨٥]، ومنها : لفظ (من) فيمن يعقل سواء أكانت للشرط ، كقوله تعالى ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا...﴾[الأنعام : ١٦٠] . أم كانت للاستفهام ، كقوله تعالى : ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا...﴾[الحديد : ١١] ،ومنها : لفظ (ما) فيما لا يعقل في الجزاء والاستفهام ، كقوله تعالى : ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا ...﴾[هود : ٦] ، أي : كل دابة .

ومنها : النكرة المنفية أو في سياق النفي ، كقوله تعالى : ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾[البقرة : ٢٥٥] .فكلمة (إله) نكرة منفية و (سنة) نكرة في سياق النفي ، وكلاهما يدلان على العموم، ومنها : لفظ الجمع المعرف بالإضافة ، كقوله تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ...﴾[الإسراء : ٣١]، ومنها : الأسماء الموصولة، كقوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً...﴾[النور : ٤] .

ويقسم العام على ثلاثة أقسام :

القسم الأول : ما بقي على عمومه[٤] كما في قوله تعالى : ﴿...وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة : ٢٨٢] وقوله : ﴿...وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾[الكهف : ٤٩] وقوله : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ...﴾[النساء : ٢٣] ، إذ لا تخصيص في هذا وأمثاله[٥].

---

(١) السيوطي ، الاتقان في علوم القرآن ج ٣ ص٤٨.

(٢) الحسن ، محمد علي ، المنار في علوم القرآن ص ١٧٥.

(٣) ينظر : الحسن ، محمد علي ، المنار في علوم القرآن ص ١٧٥ وما بعدها.

(٤)ينظر : السيوطي ، الاتقان في علوم القرآن ج ٣ ص ٤٩.

(٥)ينظر : معبد محمد احمد ، نفحات من علوم القرآن ص٧٤.

القسم الثاني : عام يراد به الخصوص[١]، مثل : ﴿فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ...﴾[ال عمران: ٣٩] ، إذ يراد بلفظ الملائكة جبريل عليه السلام وكذا في قوله تعالى : ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ...﴾ [البقرة : ١٩٩] والمراد بالناس هنا إبراهيم عليه السلام أو سائر العرب من غير قريش[٢].

القسم الثالث : العام المخصوص[٣]: فهو مخصص حين وروده مثل تخصيص الحج بالاستطاعة[٤] في قوله تعالى : ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [ال عمران: ٩٧] وتخصيص تحريم الصيد في الاحرام[٥] في قوله جلّ عُلاه : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾[المائدة : ٩٥] .

أما الخاص فيراد منه ((اللفظ الذي لا يستغرق الصالح له من غير حصر، أما التخصيص فهو : قصر العامّ على بعض أفراده بدليل))[٦] ويراد بـ(قصر العام) قصر حكمه، وإن بقي لفظه على عمومه، فالعموم هنا باللفظ لا بالحكم، وبذلك يخرج العام الذي يراد به الخصوص، فإن ذلك قصر إرادة لفظ العام لا قصر حكمه[٧].

ويقسم الخاص على قسمين المتصل والمنفصل، ويُعنى بالمتصل هو ما لم يفصل فيه بين العام والخاص بفاصل أي يأتي العام ثم يخصص في نفس المورد، أما المنفصل فخلافة إذ قد يأتي التخصيص في آية أخرى أو حديث نبوي[٨] ولكلا القسمين أمثلة وموارد كثيرة سنذكر بعضها، و نعزو ما لم تذكر الى مصادرها[٩] خشية الاطالة ، ومن أمثلة التخصيص المتصل ما جاء في قوله تعالى ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ

---

(١)ينظر : السيوطي ، الاتقان في علوم القرآن ج ٣ ص ٥٠.
(٢)ينظر : معبد محمد احمد ، نفحات من علوم القرآن ٧٤.
(٣)ينظر : السيوطي ، الاتقان في علوم القرآن ج ٣ ص ٥٠.
(٤)ينظر : معبد محمد احمد ، نفحات من علوم القرآن ٧٤.
(٥)ينظر : الحسن ، محمد علي ، المنار في علوم القرآن ص١٧٧.
(٦)الرومي ، فهد ، دراسات في علوم القرآن الكريم ص ٤١٨.
(٧)ينظر : المصدر نفسه.
(٨)ينظر : الحسن ، محمد علي ، المنار في علوم القرآن ص١٧٦ وما بعدها.
(٩)ينظر : السيوطي ، الاتقان ج٣ ص٥٢. ينظر : الرومي ، فهد ، دراسات في علوم القرآن الكريم ٤٢٠ -٤٢٤.

فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۞ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[المائدة : ٣٣-٣٤]، إذ استثنى الذين تابوا طوعاً من الاحكام المترتبة عليهم في نهاية الآية[١]، ومن الامثلة أيضا ما جاء في قولة جلّ اسمه ﴿...وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ...﴾[البقرة : ١٩٦]، اي خصص حلق الرأس بانتهاء الغاية وهي الهدي[٢].

أما المنفصل فمثاله ما جاء في قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا...﴾[البقرة : ٢٣٤] ، فهذه الآية عامّة تدل على أن عدّة كلّ امرأة توفي زوجها عنها هي أربعة أشهر وعشرة أيام ، أما تخصيصها في الآية : ﴿...وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ...﴾[الطلاق : ٤] . التي جعلت مدة عدة الحامل المتوفى عنها زوجها هي وضع حملها ، ولا يفرق إذا بلغت المدة أربعة أشهر وعشرة أيام أم لم تبلغ[٣].

ومن الامثلة على المنفصل أيضا ما ذكر في القرآن الكريم وخصصته السنة النبوية، كما ورد في قوله جلّ اسمه : ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ...﴾ [النور : ٢]، وجاء تخصيصها بما ورد عن النبي ﷺ في رجم الزاني المحصن[٤].

والأمثلة السابقة تدل على إن العام والخاص من المباحث المهمة في علوم القرآن والاحكام الشرعية، إذ يترتب عليها كثير من التطبيقات العملية في حياة الفرد، والتطبيقات النظرية في فهم محتوى النص القرآني؛ لذا من الضروري وجود أسس حاكمة يعتمدها المفسر في توظيف مباحث العام والخاص ، ومن تلك الأسس[٥] :

١- التثبت من معنى العام والخاص؛ تجنباً للاختلاط مع المعاني المقاربة.

٢- العمل بالعام غير جائز قبل الفحص عن المخصص، إذ يندر وجود عام غير مخصص في القرآن الحكيم، فإذا تعذر وجود دليل على التخصيص يكون العام هو المتّبع .

٣- يحمل اللفظ على العموم إذا كان محتملا لأكثر من فرد أو نوع.

٤- التثبت من موارد العموم، فبعضها عامة يراد بها الخاص، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ

---

(١)ينظر : معبد محمد احمد ، نفحات من علوم القرآن ٧٥.

(٢)ينظر : المصدر نفسه .

(٣)ينظر : الحسن ، محمد علي ، المنار في علوم القرآن ص ١٧٧.

(٤)ينظر : المصدر نفسه .

(٥)ينظر : الحجار ، عدي ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص٣٢٥- ٣٢٧.

الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾[الاعراف : ٢٠٤] . إذ أريد بالقرآن – وهو عام – خصوص الصلاة. أو خاصة يراد بها العام، كقوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ...﴾ [الطلاق : ١]، فالخطاب للنبي ﷺ والمعني به عموم الأمة.

٥- لا يجب الاقتصار على نوع واحد من أنواع عديدة قد يذكرها المفسرون للاسم العام الواحد.

٦- الإحاطة بأنواع (العموم والخصوص) وصِيَغه وألفاظه، سواء أكان من القرآن أم السنة أم غيرهما كالتخصيص العقلي والدلالة السياقية، كقوله تعالى: ﴿...وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ [التوبة : ٣٤]، إذ لا تدخل الحلي، وما لا يبلغ النصاب تحت عموم إيجاب الزكاة، وذلك بدلالة التوعد.

٧- إذا جاء التخصيص بعد عدة عمومات، وأمكن اعادته إلى كل واحد منها، كان الأخير مخصوصاً قطعاً، وإن اختلف في اعادته على الجميع، كما في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ...﴾ [المائدة : ٣] فما أكل السبع قابل للتذكية قطعاً، أما المحرمات الباقية فمنها ما يمكن تخصيصه بالاستثناء، ومنها ما هو غير قابل للتخصيص كالدم والخنزير.

٨- تحرّي تاريخ النصين الخاص والعام المتنافيي الظاهر، للتفسير ببيان المتأخر والمصير إليه في معرفة مراد الخطاب.

رابعاً : المطلق والمقيد

المطلق هو ((ما دل على الحقيقة بلا قيد))[1]، ومن رأى أن المطلق هو النكرة غير المستغرقة في مقام الاثبات عرّفه بـ((اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه))[2] أي هو حصّة محتملة لحصص كثيرة[3]، ويراد بالمطلق –قرآنياً- هو لفظ لم يقيد بقيد ولم يحدد بحدود أو شروط[4]،

(١)القطان ، مناع ، مباحث علوم القرآن ص ٢٣٨.

(٢)الآمدي ، الاحكام ج٣ ص٣ ، وينظر : الرومي ، فهد ، دراسات في علوم القرآن الكريم ص ٤٣٨.

(٣)ينظر : ابن الشهيد الثاني ، حسن ، معالم الدين ص١٥٠.

(٤)ينظر : الصغير محمد حسين ، مصطلحات أساسية في حياة علوم القران ص ٨. نقلا عن الحجار ، عدي ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٣٣٧ .

وعكسه المقيد المحدد بشروط وصفات فيُعرف بأنه : ((ما دل على الحقيقة بقيد))[1]، أو ((ما أخرج من شياع))[2].

وقد فصّل بعض الباحثين فروقاً بين المطلق والعام؛ كي لا يُخلط بينهما، فقال : يفترق المطلق عن العام من حيث الاقتصار والشمول للأفراد، إذ المطلق يقتصر بحكمه على فرد من أفراده دون الجميع كـ(إعتاق الرقبة) فإنه إذا أعتق رقبة لا يلزمه إعتاق الباقي، بخلاف العام، إذ يعم على جميع أفراده بالتساوي، كـ(محاربة المشركين)، فإننا إذا قتلنا مشركًا ثم وجدنا آخر وجب قتله أيضًا، أي أن الحكم في العام يثبت لكل أفراده، أما المطلق فيثبت لأحد أفراده بلا تخصيص بشرط او صفة، فإذا قام في أحدها انقطع عن الباقي، ولا يشبه التخصيص بشيء؛ لأن التخصيص قبله عموم، ثم خرج بعض أفراده، وأما المطلق فالمراد به بعض أفراد العام من أول الأمر[3].

ويمثل له بـ : إذا قال الشخص كل كتبي واضحة أي أنه عمم الحكم على جميع الافراد فإذا أراد التخصيص قال : كل كتبي واضحة إلّا كتاب المنطق ،فاستثنى الاخير منها، أما إذا أراد الاطلاق قال : أحد كتبي غير واضح أي أنه حدد فرد منذ بداية الامر ولم يعمم كما في الحالة الاولى ، فإذا أراد التقييد قال : كتاب المنطق أو كتاب النحو غير واضح ، فهذا التقييد يوجب التحديد من بادئ الامر ولم يشمل الكل ثم تخصص ، أي أن العام يشمل ثم يخصص لكن الاطلاق والتقييد منذ البداية يكون محدداً.

وقد يسبب عدم التفريق بينهما الى لبس فيصبح العام مطلقا والمطلق عاما، و قد يتسبب عدم معرفة حدودهما، وعدم معرفة متى يحمل المطلق على المقيّد ومتى لا يحمل الى الخطأ في فهم المراد من النص القرآني؛ فيكون من الضروري الالمام بالأسس الضابطة لهما، وهي[4] :

١. التثبّت من حد المطلق والمقيّد، إذ يتوقف بيان المعنى على مدلول اللفظ .
٢. التأكد من توافر المقدمات التي يتوقف عليها إعمال إطلاق المعنى على أكثر من متعلق، فقد تكون الآية ليست بصدد بيان تمام المراد أو غيره، إذ وَصْف الإطلاق والتقييد ليس للفظ،

(١)القطان ، مناع ، مباحث علوم القرآن ص ٢٣٨.
(٢)ابن الشهيد الثاني ، حسن ، معالم الدين ص١٥٠.
(٣)ينظر : الرومي ، فهد ، دراسات في علوم القرآن الكريم ص٤٤٠- وما بعدها.
(٤)ينظر : الحجار ، عدي ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٣٣٩ – ٣٤١.

وإنما للمعنى، إذ أن الإطلاق والتقييد ليس تابعاً لوضع اللفظ للمعنى حتى يكون من أوصاف الألفاظ، كإطلاق التحريم في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ...﴾[النساء :٢٣]،إذ دلت على تحريم النكاح من دون غيره، وذلك أن الذِّهن يسبق عند الإطلاق إلى تحريم النكاح، فهذا يُعرف بالمعنى وليس باللفظ.

٣. الالتفات الى طرق وأسباب الاطلاق والتقييد ليتسنى تطبيقه على الأفراد والمصاديق الصالحة له، ومن الأمثلة على الاطلاق : حذف المفعول به من جملة فعلية، كقوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾[الضحى :٥]، فحذف مفعول الإعطاء للدلالة على أنه إعطاء غير مقيد بشيء، ومن الأمثلة أيضاً ورود الفعل الماضي مسنداً الى الله جلّ عُلاه في قوله ﴿...كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ...﴾ [الانعام : ٥٤] ، للدلالة على أنه كتب على نفسه من دون تقييد بزمن.

أما أمثلة التقييد كما ورد في التقييد بالصفة في قوله سبحانه﴿...فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ...﴾[يوسف : ١٨] إذ قيد الصبر بصفة الجمال للدلالة على أنه واقع على الوجه المحمود الذي يبتغي مرضاة الله تعالى، ومن الأمثلة أيضا هو التقييد بالتمييز كما في قوله جلّ اسمه ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ۞الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴾[الكهف : ١٠٣ - ١٠٤] ، فقيد مطلق الخاسرين أعمالهم بـ الذين يحسبون أنهم يحسنون صنعا بتلك الاعمال.

٤. الأصل في القيود أنها احترازية أي محصِّنة محددة للحكم ، ولكن في بعض الحالات تسلب صفة الاحترازية من تلك القيود كأن يستعمل القيد للتوضيح والبيان، فلا يعد مضيق لدائرة المطلق.

٥. النظر في كون المطلق والمقيد متحدان في السبب أم لا، بينهما متعلق أم لا، إذ هذه الامور تحدد إمكانية حمل المطلق على المقيد من عدمها.

٦. ملاحظة القرائن والظروف التي تحف بالنص فضلا عن الالتفات الى مقتضى اللغة، لإجراء الاطلاق والتقييد.

خامساً : المجمل والمبيّن

يُعرّف المجمل بأنه لفظ غير واضح ومبهم يحتاج الى تفصيل[١]، أي أن دلالته على معناه غير واضحة[٢]، والمبيِّن عكسه أي أنه واضح الدلالة غير محتاج الى تفصيل ويعرّف بأنه ((الذي يرد على المجمل ليوضح دلالته ويكشفها))[٣].

وللمجمل صور كثيرة نذكر منها : الاجمال في اللفظ المفرد المشترك، كلفظ القرء الذي يستعمل للطهر و الحيض، ومنها : الاجمال في اللفظ المركب، كتركيب (الذي بيده عقدة النكاح) من قوله تعالى : (...أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ...)[البقرة : ٢٣٧]، الذي يكون مردد بين الولي والزوج ، ومنها : الاجمال بسبب غرابة اللفظ، كلفظ (الإعضال) الوارد في قوله سبحانه : (...وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ...)[النساء : ١٩] ، ومنها : هجر اللفظ وندرة استعماله في الازمان التي تلت زمن النزول كلفظ (القاء السمع) في قوله : (يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ)[الشعراء : ٢٢٣]، ولفظ (ثاني عطفه) في قوله : (ثَانِيَ عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ...) [الحج : ٩]، وغيرها من الالفاظ نادرة الاستعمال. ومن موارد الاجمال أيضا : الاجمال بسبب التردد في عود الضمير كالهاء في كلمة (يرفعه) من قوله تعالى : (مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ)[فاطر : ١٠]، فيحتمل عود الضمير الى نفس فاعل الضمير في (إليه) وهو الله تعالى ، ويحتمل عود الضمير الى (العمل) فيكون العمل الصالح هو الذي يرفع الكلم الطيب[٤]، وثمة كثير من صور الاجمال الاخرى ذكرها السيوطي(ت ٩١١هـ) ليس محل ذكرها هنا[٥].

وفي القرآن الكريم والسنة النبوية موارد كثيرة ذكر فيها الاجمال ثم ذكر فيها التبيين والتفصيل، وتجنبا للخروج عن موضوع الرسالة نرجع بيانها الى مصادرها[٦]، و ننتقل الى أهم الأسس الضابطة في المجمل والمبيِّن[٧] :

---

(١)ينظر : الفتلاوي ، سكينة ، المجمل والمفصل في القرآن الكريم ص ٣٠.

(٢)ينظر : السيوطي ، الاتقان في علوم القرآن ج٣ ص٥٩.

(٣)الحجار ، عدي ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٣٥٠.

(٤)ينظر : المصدر نفسه ص ٣٤٧ وما بعدها.

(٥)ينظر : الاتقان في علوم القرآن ج٣ ص ٥٩ وما بعدها.

(٦)ينظر : الحجار ، عدي ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٣٥١ -٣٥٦.

(٧)ينظر : المصدر نفسه ص ٣٥٨ وما بعدها.

١. التثبت من حد المجمل والمبين، ومدى انطباق المجمل على موارد يدَّعى أنها مجملة.
٢. التنبه على خفاء الدلالة، إذ أنه قد يرجع الى غير المجمل، كأن يكون سببه المشكل أو المتشابه، والمائز في ذلك : هو إن المجمل ينفرد بكونه محتاج الى دليل منفصل مبيناً له.
٣. الاطلاع والنظر في المعاني المتداولة لدى الفصحاء في عصر النزول وما قاربه، فقد يكون سبب الابهام هو هجر الفاظ ذلك العصر، أو استعماله في معنى آخر .
٤. البحث عن المبيِّن في محل آخر في القرآن الكريم، أو البحث في السنة النبوية، وقد يكون المبيِّن بصريح النص أو الفعل أو لازمهما ، أو لازم الترك.
٥. ضرورة البحث عن القرائن المعينة على رفع الاجمال، كالنظر الى اطراف المجمل ، فلو اتضح أن احداها يفيد البيان والايضاح، والثاني يفيد التأسيس ، فالأخير هو المتبع؛ لأنه يفيد انشاء حكم جديد أو تعريف ما ليس معروفا .
٦. ضرورة معرفة أنواع البيانات الواردة على المجمل، كتحديد العدد أو الزمان أو المكان أو نوع الواجب وما الى ذلك من وجوه البيان، احترازا من أن يفسر المفسر بوجه بعيد عن البيان الموضح للمجمل.
٧. مراعاة الاحتمالات الأخرى للمجمل وعدم الالتزام بأحدها إلَا بقرينة.

المطلب الثالث : أسس التعامل مع القرآن و علومه و توظيفها عند صدر المتألهين الشيرازي

استعمل صدر المتألهين مجموعة من الأسس تمكنه من تفهم اسرار القرآن الكريم، و التعامل مع علومه ، كما وتطرق لذكر تلك العلوم عند تعرضه للآيات التي تمسها ولو من بعيد، ونهج فيها منهجاً مكنه في الولوج في مطاويها، ولبيان هذه الأمور نفصّل هذا المطلب بحسب التسلسل الآتي:

أولا : المنهج العام في التعامل مع علوم القرآن وأهم مباحثه الواردة في التفسير

١. المنهج العام

نهج صدر المتألهين في ذكر علوم القرآن الكريم طريقين، الأول هو الاعتماد على اجتهاده في تعيين نوع العلم الموجود في الآية، والثاني هو مقارنة اقوال العلماء مع اجتهاده فإن وافقت يعمل وان اختلفت يصححها، والطريق الاخير هو الشائع في تفسيره .

كما وجد البحث قلّة في ذكر مباحث علوم القرآن مقارنة بعلوم اللغة التي نراها منتشرة في

سائر اجزاء التفسير وبكثرة[1]، ولعل هذا يعود الى عدم شيوع هذه العلوم في بيئة صدر المتألهين الفكرية، وينفرد من هذه النتيجة المحكم والمتشابه التي اكثر منها مقارنة بباقي العلوم، والتي سوف نوضحها في ذكر الاسس الخاصة في تفسيره.

ويتضح مما سبق وجود كثير من الموارد التي لم يتطرق فيها الى علوم القرآن، واكتفى بسائر اسس التفسير الاخرى كالأسس اللغوية والفلسفية والعرفانية [2].

وبعد هذا البيان ينعطف البحث الى ذكر بعض الامثلة في كلا الطريقين سالفي الذكر، فأما **الطريق الأول** : ما ذكره في المقصود من قوله تعالى : ﴿... فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[البقرة : ٢٢] إذ قال : ((والمقصود منه التوبيخ والتثريب ، لا تقييد النهي بالجملة الحاليّة وقصره عليها ، فإنّ التكليف عامّ للعالم والجاهل المتمكّن منه - لا يختصّ بالعلماء ، وإن كان الأمر عليهم أشدّ ، والحجّة عليهم أقوى))[3] وهنا نكتة لطيفة إذ نلاحظ أنه استفاد من عموم التكليف على العالم والجاهل في اطلاق النهي الوارد في (فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا) للتوبيخ وعدم تقييده بهذا النهي أي أن التوبيخ شامل لمطلق الفعل الذي ينسب لله تعالى ما لا يصح نسبته اليه.

ومن الامثلة أيضاً ما ذكره في قوله جل اسمه : ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾[الإسراء:٤٤] بأنها عامّة فقال : ((وكفاك في هذا التعميم والشمول))[4]، ثم ذكر الآية السابقة، و من الامثلة أيضا ما أورده من تساؤل أشار به الى أن (بغير الحق) تقييد للقتل الوارد في قوله تعالى : ﴿... وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ...﴾[البقرة : ٦١] فقال : ((لم وقع تقييد القتل بكونه بغير الحقّ ...))[5].

وأما **الطريق الثاني** نذكر ما نقله عن الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ) من رأي بعض المتكلين[6] بأن

(١)ينظر : ص ٥٥ من البحث.

(٢)ينظر التفسير : ج١ ص ٨٣، ٨٧، ٩٨، ١٢٤، ١٤٢، ٢٤٣، ٣٥١. ج٢ ص ٣، ٢١، ٢٤، ١٤٧، ١٦٠، ٢٩٩، ٣٥٦. ج٣ ص ٨٠، ٩٦، ٢١٣، ٢٥٧، ٢٧٧، ٢٩٥، ٣٤٦، ٣٥٦، ٣٨٠، ٣٩٤، ٣٩٨، ٤٠٥، ٤٢١، ٤٢٨، ٤٣٣، ٤٥٠، ٤٥٦، ٤٦٧، ج ٤ ٣٤٧. ج٥ كل آيات الجزء عدا ص ١٥١، ٣٨٦، ٣٦٣. ج٦ كل آيات الجزء عدا ص ٣٤، ١٤٧، ٢٩٣. ج ٧ كل آيات الجزء عدا ص ١٢٠، ٢٨٤، ٣٥٦، ٣٧٦.

(٣)المصدر نفسه ج ٢ ص ١١١.

(٤)المصدر نفسه ج ٦ ص ١٤٧.

(٥)المصدر نفسه ج ٣ ص ٤٤٨.

(٦)ينظر : الفخر الرازي، مفاتيح الغيب ج٣ ص٢٩.

قوله تعالى : ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ...﴾[الحج : ٢] عام يستدل به على أن اهوال يوم القيامة تشمل المؤمن والكافر ثم نقل جواب الرازي بأن الآية السابقة وإن كانت عامّة لكنها مخصصة[١] بقوله جلّ عُلاه : ﴿لَا يَحْزُنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ...﴾[الأنبياء : ١٠٣] .

ويقرب منه ما نقله عن الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ) ايضاً في تفسير قوله سبحانه : ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ...﴾[البقرة : ٣] بأنها تعم اهل الكتاب ممن آمن بالنبي محمد ﷺ لكن التخصيص أقوى دلالة من العام لأن ((دلالة العامّ على بعض ما دخل تحته ليس في القوّة كدلالة لفظ مخصوص به ، إذ العامّ ممّا يحتمل التخصيص بما سوى هذا البعض ، والخاصّ لا يحتمل ذلك))[٢].

ونقل أيضا عن البيضاوي[٣](ت ٦٨٢هـ) والخطيب الشربيني[٤](ت٩٧٧هـ) فائدة تخصيص الايمان بـ الله واليوم الآخر، إذ قال : ((اعلم إنّ اختصاص (باللّه وباليوم الآخر) بالذكر ، تخصيص لما هو المقصود الأعظم والكمال الأتمّ وهو العلم بأحوال المبدأ والعلم بأسرار المعاد))[٥]. أما أمثلة تصحيح الأقوال فنعزو ذكرها مع أمثلة المطلق والمقيد والمجمل والمبين تجنبا للتكرار.

٢. أهم مباحث علوم القرآن الواردة في التفسير

أـ المحكم والمتشابه

تناول صدر المتألهين بعض الآيات المتشابهة التي تذكر الصفات والشؤون الالهية، كالحياء والغضب و الاستواء على العرش و اليد والقلم، إذ فسرها بحسب رؤيته للمتشابه والتي سنفصل القول فيها في موارد قادمة، ونذكر هنا مثالا واحداً وهو : ما جاء في تأويل صفة (الحياء) من قوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا...)[البقرة : ٢٦]، إذ افرد فصل تحت عنوان نسبة الحياء لله تعالى فعرّف فيه معنى الحياء وعدّها من الامور التي يعتريها النقص ثم قال في تنزيه الله تعالى عن هذه الصفة : ((فقد علم إنّ الحياء وما يجرى مجراه من الصفات

---

(١)ينظر : التفسير ج ١ ص ٢٩٤.

(٢)التفسير ج٣ ص ١٦٧. وينظر : الفخر الرازي، مفاتيح الغيب ج ٢ ص٣٥.

(٣)ينظر : أنوار التنزيل وأسرار التأويل ج ١ ص ٤٤.

(٤)ينظر : السراج المنير ج١ ص ٣١.

(٥)التفسير ج ١ ص ٣٨٦. للمزيد ينظر : ج٢ ص ٢٧٧. ج٣ ص ٧٥.

ليس من الكمالات الحقيقيّة للنفس - فضلا عمّا فوقها - وإله الكلّ أحقّ بأن ينزّه عمّا يوجب الانفعال والانقهار وهو الواحد القهّار))[١]، ثم ذكر طريقتين لتأويل نسبة الحياء لله تعالى وباقي الصفات، فالأولى هي : إذا ذُكرت هذه الصفات فإنه يراد نفي مقابلاتها وإثبات غاياتها لا مبادئها[٢] ثم طبّق صدر المتألهين هذه الطريقة في التأويل على صفة الحياء بقوله : ((فالحياء - مثلا - حالة وصفة عارضة للإنسان ، ولكن لها مبدأ ومنتهى وضدّ : أمّا المبدأ فهو التغيّر النفساني والانفعال الجسماني الذي يعتريه من خوف أن ينسب إلى القبيح ؛ وأما النهاية : فهي أن يترك الفعل المنوط به ؛ وأما الضدّ : فهو الوقاحة أو الخجل))[٣]، ومن هذ المنظور إذا((ورد الحياء في حقّ اللّه فليس المراد ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياء ومقدّمته ومعدّه ، بل إمّا نفي ضده الذي هو الوقاحة أو ثبوت غايته الذي هو ترك الفعل المنوط به ، فقوله : (لا يَسْتَحْيِي) أي : لا يدع ولا يمتنع - لا كأحدنا إذا استحيا من شيء تركه وامتنع من فعله))[٤]، أي أن هذه الطريقة تنفي النقائص وتثبت الهدف من اطلاق هذه الصفة في حق الله سبحانه.

وبعد هذا المثال يؤول الغضب الالهي على نفس الطريقة السابقة ويستنتج أن صفة الغضب الالهي هي للدلالة على انزال العقاب ونفي الخوف والرضا[٥].

أما الطريقة الثانية : فتقول بأن هذه الصفات ترجع الى الملائكة الذين هم وسائط الى العباد ، فإذا وردت صفة الغضب وغيرها معناه أن ملائكة الله هي الغاضبة وليس الله تعالى[٦]، ويقول صدر المتألهين : ((فعلى هذا يكون معنى (غضب اللّه عليهم) إنّه غضب ملائكة اللّه عليهم ، ومعنى (فينتقم اللّه منهم) إنّه ينتقم ملائكة العذاب وسدنة الجحيم منهم - وهكذا قياس غيرهما))[٧].

وبعد نقل هاتين الطريقتين ينبّه على وجود طريقة أدق منهما، ويبدو أنه يتبنى هذه الطريقة، إذ لم يقل : ((وقيل فيه وجها))[٨] كما قال في بادىء كلامه عن الطريقتين السابقتين بل قال : ((

---

(١)التفسير ج ٢ ص ٢٠٠.

(٢)ينظر : المصدر نفسه.

(٣)المصدر نفسه ج٢ ص ٢٠٠ وما بعدها.

(٤)المصدر نفسه ج٢ ص ٢٠١.

(٥)المصدر نفسه .

(٦) ينظر : المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٠٠ .

(٧)المصدر نفسه ج٢ ص ٢٠٢.

(٨)المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٠٠.

وهاهنا وجه ثالث أدقّ من الوجهين الأولين))[١].

وفصّل القول فيها : بأن الصفات تكون مرتبة من الخسة الى الرفعة بحسب العوالم التي توجد فيها إذ أن تلك العوالم مرتبة أيضا، فعالم المحسوس غير عالم النفس وهما غير عالم العقل[٢]، ويمثّل لها بـ صفة الغضب قائلا : ((فصورة الغضب إذا وجدت في عالم الأبدان عبارة عن ثوران دم القلب وانتشار العروق وارتفاعها بها إلى أعالي البدن .... وإذا وجدت في عالم النفس فهي عبارة عن حالة نفسانيّة توجب اشتعال نار الطبيعة وإحراق موادّ البدن ورطوباتها ، وتفعل بها ما تفعل النار المحسوسة بالحطب اليابس ، ويتصاعد عند شدّة ناره دخان مظلم إلى معدن الفكر فيستولي ظلمته على نور العقل ... وأما إذا وجدت صورة الغضب في عالم العقل فحقيقتها هي القهر على ما دون عالمه – قهرا يوجب خضوع النفوس التي هو فوقها ، وطاعة الطبائع والأجرام التي هي تحتها من غير تغيّر ولا شوب انفعال ، لبراءة عالم العقل عن سنوح التغيّرات والانفعالات))[٣]، وعلى عالم العقل يثبت الغضب الالهي بقوله : ((وأما الغضب الإلهي فإنّما هي صفة قهّاريّته على الكلّ وغلبة نور أحديّته وفردانيّته التي لا مجال لوجود الكثرة والإمكان عنده ، ولا لظهور يتشارك في صفة الوجود لديه ، فيهلك كلّ شيء يوم القيامة لدى غضب اللّه الواحد القهّار))[٤]،

ثم قال بأن هذه الطريقة تعمم على باقي الصفات التشبيهية المنسوبة للحقّ تعالى[٥].

بـ الناسخ والمنسوخ

وجد البحث موضعين ذكر فيهما صدر المتألهين الشيرازي نسخ آية بآية أخرى، و المورد الاول : هو ما ذكره من أقوال المفسرين في تفسير قوله جلّ عُلاه : ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...﴾[البقرة : ٢٥٦] في أنها منسوخه بسورة براءة أو بآية السيف مع نقل قول بأنها محكمة فقال ((أنها في جميع الكفّار ، وكان هذا قبل أن يأمر النبيّ ﷺ بقتال أهل الكتاب ، ثم نسخ وامر بقتال أهل الكتاب في سورة براءة – وهو قول السدي ، وهكذا نقل عن ابن مسعود وابن زيد أنّها منسوخة

---

(١)التفسير ج ٢ ص ٢٠٢.

(٢)ينظر : المصدر نفسه.

(٣)المصدر نفسه ج٢ ص٢٠٣.

(٤)المصدر نفسه ج٢ ص ٢٠٣ وما بعدها.

(٥)ينظر : المصدر نفسه ج٢ ص ٢٠٤ وما بعدها.

بآية السيف، وقال الباقون، إنها محكمة))[١]، والملاحظ أن صدر المتألهين اكتفى بالنقل ولم يعلق على صحة النسخ من عدمه.

أما المورد الثاني : ما ذكره في معرض كلامه عن قلّة اعداد المتبعين للنبي ﷺ في اوقات ذكر الله تعالى والصلاة وقارنه بقصة آية النجوى الخاصة بالإمام علي عليه السلام التي لم يعمل بها إلّا هو عليه السلام إذ قال : ((نظير ذلك ما وقع لهم في ترك النجوى مع الرسول ﷺ حين أوجبت عليهم الآية صدقة يسيرة - حبّة أو شعيرة - ففوّتوا ذلك الأمر العظيم بإمساك هذا التراب الرميم ، لما روي إنّهم أكثروا مناجاة ﷺ بما يريدون ، حتّى ألموه وأبرموه ، فنزلت : ﴿أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ...﴾[المجادلة : ١٢]وأمروا بأنّ من أراد أن يناجيه قدّم قبل مناجاته صدقة))[٢]

ثم أورد رواية عن الامام عليه السلام أنهم لم يطيقوا العمل بها فنسخت ((عن أمير المؤمنين عليه السلام: لمّا نزلت دعاني رسول اللّه ﷺ فقال : ما تقول في دينار ؟ قلت : لا يطيقونه . قال : كم ؟ قلت : حبّة أو شعيرة . قال : إنّك لزهيد . فلمّا رأوا ذلك اشتدّ عليهم فارتدعوا ؟ وكفّوا عن النجوى حتّى نسخت[٣]))[٤]، و آية النجوى لم تكن محل تفسير صدر المتألهين ، لكن ذكرها كنظير لقلة العدد في الاختبارات، وهذا يؤيد ما بيناه من أن موارد النسخ نادرة جدا، ولعل سبب قلة موارد النسخ، هو أن السور والآيات التي تعرض التفسير لها لا تحتوي على مواضع نسخ إلّا ما عثرنا عليه، بخلاف لو أتمّ تفسيره لكان من الممكن وجود غير هذين الموردين.

ت- العام والخاص

ذكر صدر المتألهين أمثلة على العام والخاص، لكن أغلبها لم تكن باجتهاد شخصي، بل اعتمد فيها على النقل من المفسرين وهذا ما بيناه سابقا في المنهج العام عند تناول مباحث علوم القرآن الكريم، وسنذكر هنا ما وجدناه من تخصيص العام مما اعتمد فيه صدر المتألهين على اجتهاده وهو : ، ما فصّله في المقصود من المخاطب بقول (يا أيها الناس) من قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة : ٢١]، إذ فرّق بين أنواع المخاطبين بحسب نوع الخطاب، وقال أن المخاطبين بـ (يا أيها الناس) هم عامّة المكلّفين

(١)التفسير ج٤ ص ١٩٧.

(٢)المصدر نفسه ج٧ ص ٢٨٣ وما بعدها.

(٣) ينظر : ابن مردويه، مناقب علي ابن ابي طالب ص٣٣٣ رقم الحديث(٥٥٨)

(٤)المصدر نفسه ج٧ ص ٢٨٤.

ولا يختص بالمؤمن دون الكافر لكن باختلاف في نوع العبادة بينهما، إذ أمر الكافر بالعبادة يشترط فيه الاقرار بالصانع، وأمر المؤمن هو ازديادهم وثباتهم على العبادة[١]، فقال ((وذلك لا يوجب تخصيص الخطاب بالكفار والجاهلين ، ولا أمرهم بالعبادة دون غيرهم ، فإنّ الأمر متوجّه إلى الكل ما داموا في دار التكليف ... فالمطلوب من الكفار هو الشروع فيها بعد الإتيان بما يجب تقديمه من المعرفة والإقرار بالصانع ... والمطلوب من المؤمنين ازديادهم كمّا وكيفا فيها وثباتهم ودوامهم عليها))[٢].

ت- المطلق والمقيد

وضّح صدر المتألهين في بعض المواضع الاطلاق والتقييد وفائدتهما في تلك المواضع، كما بين في مواضع اخرى اشتباه الاطلاق وانه مقيد وليس مطلقا ، ومن أمثلة ذلك التساؤل الذي طرحه في كلمة (حطّة) من قوله تعالى : ﴿...وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ...﴾ [البقرة : ٥٨]، هل أن التوبة مقيّدة بهذه الكلمة أم مطلق القول الدال على الخضوع؟ فقال : ((فالمرويّ عن ابن عباس انّهم كانوا مأمورين بهذه اللفظة بعينها[٣]، وهو محتمل))[٤]، ثم فنّد هذا الرأي وأشار بأن المختار هو الاطلاق، فقال : ((لكنّه بعيد من وجوه : أمّا أوّلا فلأنّ هذه اللفظة عربيّة ، وأمّا ثانيا فلأنّهم كانوا مأمورين بالتوبة والخضوع ، والمقصود حاصل بغير هذه اللفظة . وأمّا ثالثا فلأنّ التوبة تحطّ الذنوب - سواء قيل هذا اللفظ ، أم لا - فذكره بعينه لا فائدة فيه))[٥]، ويقرب من ذلك ما ذكره في كلمة (الذرية) من قوله جلّ عُلاه : ﴿وَآيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ﴾[يس : ٤١]، إذ أشار أن المراد بالذرية هم الآباء وليس مطلق كلمة الذرية التي تعني الآباء والابناء فقال : (((الذرية) كما اطلق على الأولاد اطلق على الاباء ، لأنها مأخوذة من (ذرء اللّه) أي : خلقها ، فيسمى الأولاد ذرية لأنهم خلقوا من الاباء ، وسمي الاباء ذرية لان الأولاد خلقوا منهم ، والمراد هاهنا الاباء ان كانت (الفلك) يعنى به سفينة نوح عليه السلام لا المطلق...اي من جملة الآيات العظيمة للناس الدالة على قدرة اللّه وحكمته وعنايته لهم ، أنه

(١)ينظر : التفسير ج٢ ص ٤٠ وما بعدها.
(٢)المصدر نفسه ج٢ ص ٤١.
(٣) ينظر : الطبري، تفسير الطبري ج١ ص٤٣٣ وما بعدها
(٤)التفسير ج ٣ ص ٤٢٥.
(٥)المصدر نفسه ج٣ ص ٤٢٥.

حمل آبائهم وأجدادهم الذين هؤلاء من نسلهم في الفلك المشحون - يعني سفينة نوح -))[١]، ومن النماذج أيضاً، ما بينه في تقييد (لو) من قوله تعالى : ﴿...وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ ...﴾ [الانعام : ٩٣] أنها لا تدل على مطلق نفي الرؤية عنه ﷺ((بل مقيّدة بجماعة مخصوصة أو زمان مخصوص قبل موتهم أو بعده أو بغير ذلك من الموانع الخارجيّة ، وإلّا فالنبيّ ﷺ كان عارفا بملائكة الموت وعدد أيديهم وكيفيّة إخراجهم لنفوس الكفّار عن أبدانهم وبملائكة الحياة وأعوانهم وكيفيّة قبضهم لأرواح المؤمنين عن أبدانهم ونفوسهم))[٢].

ومن المواضع الدقيقة التي ذكرها صدر المتألهين، هو مجيء كلمة (عبدا) في قوله جلّ ذكره : ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ...﴾[البقرة : ٢٣] مطلقة من جهة ومقيدة من جهة وسماه (مطلقا مقيدا) ، مطلق لأنه سماه عبدا ومقيد بملازمه وهو القرآن، فالعبد الوحيد الذي نزل بالقرآن هو النبي ﷺ فإنّ ذكر كلمة (مثله) العائدة على القرآن بدليل ضمير الهاء، يدل على تقييد العبد بالعبد صاحب القرآن، وسبب هذا الاطلاق المقيد هو للدلالة على كمال العبودية، خلافا لباقي الانبياء الذين عادة ما يكون التقييد بالإسناد الى الاسماء التعريفية لكل ذات منهم، فيقول مثلا (عبدنا أيوب)، يقول صدر المتألهين : ((وإنّما سمّاه (عبدا) مطلقا مقيّدا ب (ه) ولم يسمّ غيره من الأنبياء عليهم السلام إلّا بالعبد المقيّد المقرون باسمه - كما قال : (وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ...)[ص : ٤١] (...وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ...)[ص : ١٧]، وغيرهما - وذلك لأنّ كمال العبوديّة ما تهيّأ لأحد من العالمين إلا لحبيبه - صلوات اللّه عليه وآله - ... فلمّا اختصّ بهذه الحريّة أكرم بهذه العبوديّة ، وسمّي باسم العبد المطلق ، كما قال:(فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى) [النجم : ١٠] ...وإنّما ذكره في هذه الآية ب (عبدنا) لأنّه أمر في الآية المتقدّمة بالعبوديّة خالصة للّه بترك الأنداد ورفض الأحباب - من الدنيا والهوى والنفس وشهواتها ... فذكره في هذا المعرض وسمّاه به وأضافه إلى ذاته تنبيها على منزلته فقال : (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا) أنعمنا على عبدنا محمّد ﷺ بحسن الطاعة والخدمة وكمال العبودية والاستعداد بإنعام الوحي وإنزال القرآن (فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ)))[٣] .

---

(١) التفسير ج ٥ ص ١٥١.

(٢) المصدر نفسه ج ٧ ص ١٢٠ وما بعدها.

(٣) المصدر نفسه ج ٢ ص ١٢٤ وما بعدها.

ويلاحظ من النماذج سالفة الذكر : أن صدر المتألهين استعمل عدة قرائن ودلائل لأثبات الاطلاق والتقييد ، فمرة يستعمل البديهيات والسياق كما مرّ في مناقشته للرأي المنسوب لأبن عباسﷺ في اطلاق التوبة على الخضوع والتذلل وعدم تقييدها بكلمة(حطّة)، ومرة نراه استعمل السياق القرآني كما في كلمة الذرية وتخصيصها بالآباء و الاجداد و كلمة عبدنا و مثله ، ونراه مرةً ثالثة يدخل العقائد في تقييد (لو) بجماعة أو أزمان معينة، وهذا يدل على تعدد طرق التعامل مع مبحث المطلق والمقيد ولم يقتصر على الشاهد القرآني فقط.

ومما ينبغي بيانه أن صدر المتألهين -في أحد المواضع- لم يفرّق بين المطلق والمقيد والعام والخاص ، وهو الوارد قوله جلّ عُلاه : ﴿...وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾[البقرة : ٣]، إذ قال : ((الرزق في كلام العرب ، الحظّ مطلقا قال تعالى ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾ [الواقعة : ٨٢] أي حظكم ونصيبكم، والعرف خصّصه بما ينتفع به الحيوان ، يأكل أو يستعمل))(١)، إذ ينبغي أن يقول والعرف قيّده وليس خصصه، لأن التخصيص لأفراد العام والتقييد للمطلق، ولا يعاب عليه هذا الخلط؛ لأنه من المحتمل أنه لم تقع بيده كتب تتكلم عن التفريق بين هذه المصطلحات.

ج- المجمل والمبيّن

أشار صدر المتألهين الى آيات مجملة وبين تفصيلها على ثلاث صور، فمرة ينقل رأي ويصححه، ومرة يذكر المجمل والمبيِّن في نفس الموضع ، ومرة يذكر المبيِّن ويشير الى أن المجمل قد ذكر في موضع سابق، ومن الامثلة على هذه الصور ما علّق به على رأي الفخر الرازي(ت٦٠٦هـ)(٢)، القائل بأن قوله تعالى : ﴿...وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف : ٧٦] عام و ﴿...أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ ...﴾ [النساء : ١٦٦] مخصص له ، فصحح هذه الفهم بأن الآية الاولى مبينة والثانية مجملة مع ذكر السبب ، فقال : ((أقول : الأول مبيّن ، لدلالته على أنّ في الوجود عليما يفوق على سائر العلماء ويكون علمه عين ذاته ، إذ لو كان ذا علم - أي عالما بعلم زائد - لكان فوقه عليم آخر فيلزم التسلسل، والثاني مجمل ، لاحتماله إنّه أنزله بعلمه الذي هو نفس ذاته ، أو بعلمه الذي هو زائد عليه ، والمبيّن مقدّم على المجمل))(٣).

أما ما يتعلق بذكر المجمل والمبين في نفس الموضع في تفسيره، هو ما ذكره في قوله جلّ

---

(١)التفسير ج ١ ص ٢٨٦.

(٢)ينظر : الفخر الرازي، مفاتيح الغيب ٢ ص ١٧٣.

(٣)التفسير ج ٢ ص ٢٩٧.

عُلاه ﴿وَلَهُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَمَشَارِبُ أَفَلَا يَشْكُرُونَ﴾[يس : ٧٣] بأن ذكر المنافع مجمل لأنه ظاهر للمتأمل في الآية[١]، وتفصيله في قوله تعالى ﴿... وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا ...﴾ [النحل : ٨٠] ، ويقرب منه ما بينه في قوله جلّ اسمه : ﴿... إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة : ٣٠] بأنه ذكر على الاجمال وتفصيله[٢]، في ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ ...﴾ [آل عمران : ٣٣] و ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ...﴾ [البقرة : ٣١]، ومن الامثلة أيضاً في قوله تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ ...﴾ [البقرة : ٢٩] بأنها مجملة إذ اشارت الى طي الانسان الدرجات في سلوكه الى الله تعالى وتفصيله في قوله ﴿... كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ ...﴾ [الأنبياء : ١٠٤] التي تدل على كيفية الرجوع الى الله جلّ جلاله[٣].

وأما المواضع التي يذكر فيها التفصيل ويشير الى مجمله، ما ذكره في قوله تعالى : ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة : ٤٧] بأن ((الله تعالى قد كرّر الخطاب معهم وأعاد هذا الكلام عليهم مرّة أخرى توكيدا للحجّة وتفصيلا بعد الإجمال لأنّه أوقع في النفوس ، وتذكيرا لنعمة التفضيل الذي هو أجلّ النعم على الخصوص ، وتحذيرا من ترك اتّباع محمّد ﷺ))[٤]، ويقصد بالإجمال ما فسره سابقا[٥]من قوله تعالى : ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ [البقرة : ٤٠] ، وعلى نفس الطريقة قال في الآية : ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ [الحديد : ٢٦] بأن الله تعالى عطف ((ما تقدم من ذكر المرسلين مجملا بذكر نوح وإبراهيم - على نبيّنا وآله وعليهما السّلام - مفصلا وإنما خصّهما بالذكر وذكر قصتهما لفضلهما وكونهما أبوي الأنبياء...))[٦] وفيه إشارة لتفسير الآية التي تسبق هذه الآية[٧] وهي : ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ...﴾ [الحديد : ٢٥].

---

(١)التفسير ج٥ ص ٣٨٦.
(٢)المصدر نفسه ج٢ ص ٣٠٧.
(٣)المصدر نفسه ج٢ ص ٢٨٨.
(٤)المصدر نفسه ج ٣ ص ٣١١.
(٥)المصدر نفسه ج٣ ص ١٧١.
(٦)المصدر نفسه ج ٦ ص ٢٩٣.
(٧)المصدر نفسه ج٦ ص ٢٧٣.

ثانياً : أسس التعامل مع القرآن و علومه وتوظيفها في التفسير

استعان صدر المتألهين لتفسير بعض آيات القرآن الكريم بمجموعة من الأسس، تُحدد معالم رؤيته للقرآن الكريم ومدى أهمية تلك الرؤية في استنباط المعاني الخفية التي تتواجد ضمن آيات الذكر الحكيم، وتلك الاسس هي :

١ـ القرآن الكريم ذو حقيقة واحدة وله مراتب

يعتقد صدر المتألهين بأن القرآن ذو مراتب وأسماء مختلفة بحسب العوالم التي نزل منها واستدل على ذلك من : قول الرسول ﷺ -بأن للقرآن ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا-، ومن القرآن الكريم نفسه عندما ذكر أسماء نسبها له مثل المجيد والعليّ وغيرها إذ يقول : ((...فكذلك القرآن حقيقة واحدة وله مراتب كثيرة وأسامي مختلفة يسمى في كل عالم باسم خاص مناسب لمقامه الخاص في النزول أما أسامي القرآن : ففي عالم يسمى (بالمجيد) ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ﴾[البروج : ٢١] وفي عالم آخر اسمه (عليّ) ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[الزخرف : ٤] وفي نشأة أخرى اسمه (مبين) ﴿...وَكِتَابٍ مُبِينٍ﴾[النمل : ١] وفي مقام آخر اسمه (نور) ...وأساميه غير محصورة ، ولو كنت ذا سمع باطني في عالم العشق الحقيقي والحكم الإلهية ، لكنت ممن تسمع أسمائه وتنكشف لك بطونه : إن للقرآن ظهرا وبطنا وحدًا ومطّلعا[١]))[٢].

وهذه المراتب تعرج بصدر المتألهين للقول بأن حقيقة القرآن هو النبي ﷺ،إذ يقول بأن ((الكتاب إشارة إلى ذات النبي ﷺ، المعبّر عنه تارة بالقرآن لمقامه الجمعي الإجمالي العقلي، وتارة بالفرقان لمقامه الفرقي التفصيلي النفسي))[٣]فيكون ((باطن النبي ﷺ كتابا إلهياً مرسلا منزلا من اللّه لنجاة المقيدين في سجن هذا العالم الأدنى وباطن القرآن خلقه ، وظاهره الملفوظ هو كظاهر شخصه المطهر المزكّى))[٤]، وهذا القول مرتكز على ركنين : الأول هو لأنه ﷺ مرّ بعوالم ومراتب كالقرآن إذ أن الله ((قد أنشأه وأغناه من غيره ، وربّاه من مرتبة إلى مرتبة ، وعرج

---

(١)ينظر : بألفاظ مقاربة : صحيح ابن حبان ج١ ص٢٧٦، تفسير العياشي ج١ ص ١١، ولا يوجد بصحيح ابن حبان نفس الالفاظ كما ادعاه محقق التفسير بل كلاهما بألفاظ متقاربة ينظر: التفسير ج٦ ص٢٣ (هامش التحقيق)

(٢)التفسير ج ٦ ص ٢٣.

(٣)المصدر نفسه ج ٦ ص ٢٢.

(٤)المصدر نفسه ج ٦ ص ٢٤.

به من عالم إلى عالم ، وأسرى به ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ، حتى بلغ غاية القصوى وارتفع إلى مقام أو أدنى ، وحيث كانت مرتبته مشتملة على جميع مراتب العوالم، لوروده على كل نشأه وعالم، فكان المربي له ﷺ رب العالمين))[١].

أما الركن الثاني لأنه ﷺ كالقرآن له أسامي، ويقول صدر المتألهين في هذا المقام ((ومن تدبّر في أسامي النبي ﷺ وأوصافه من كونه : نورا وسراجا ومحمودا ومحمدا وأحمد وقاسما وحاشرا وماحيا وهاديا ومبشرا وبشيرا ومنذرا ونذيرا - إلى غير ذلك مما لا يمكن حصره - وجدها بحسب المعنى والمفهوم مشتركة بينه صلى الله عليه وآله وسلم وبين حقيقة القرآن))[٢].

فإذا تبين هذا الاساس يُعلم مراد صدر المتألهين في تفسير قوله تعالى : ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾[البقرة : ٢] بأنه ((لا ريب لأهل الكشف واليقين ، العارفين بمقامات الواصلين إلى مقام اللوح النفساني والقلم العقلاني والعلم السبحاني ، ان هذا الكتاب الذي هو العقل الفرقاني والوجود المحمدي ﷺ))[٣].

وينتج عن هذا الأساس (القرآن ذو حقيقة واحدة وله مراتب) أساس آخر وهو:

٢ـ فهم القرآن الكريم على مراتب متعددة

إذ يؤمن صدر المتألهين بأن الكتاب الالهي مفهوم للناس لكن بتفاوت بينهم، إذ أنّ عقولهم ليست على مرتبة واحدة، فيقول : ((... لا يجوز أن يرد في كتاب الله ما لا يكون مفهوما للخلق ، إذ هو مما أنزله الله لهداية الخلق وإرشادهم وتكميلهم وإخراج عقولهم عن القوّة إلى الفعل وسياقة نفوسهم عن ظلمات الحيرة والجهل والعمى إلى نور المعرفة والعلم والبصيرة ، [لتتنوّر][٤] ذواتهم بأنوار معارف القرآن ويستعدّ واللقاء الله في دار المثوبة والرضوان ويتخلّصوا عن آفات الجهالة الموجبة لكثير من الأمراض القلبيّة ... فلا بدّ أن يوجد في عباد الله من كان عنده علم الكتاب وإلّا لكان إنزاله عبثا .نعم درجات الناس بحسب العقول متفاوتة كما مرّ فيما ذكر من الخبر . فلا جرم حظوظهم من آيات كتاب الله مختلفة كتفاوت أغذية الناس والأنعام ممّا تنبت

(١)التفسير ج ٢ ص ٢٢.
(٢)المصدر نفسه ج ٦ ص ٢٤.
(٣)المصدر نفسه ج ٦ ص ٢٢.
(٤) وفي الاصل : ليتنوّر.

في الأرض من سائر الطعام فلطائفة منها القشور ، كالتبن والنخالة ، ولطائفة اللبوب والأدهان كالحبّ من الحنطة))[١].

وفي موضع آخر أكد على أن تحديد القرآن الكريم بحد معيّن وتقنينه بقانون ما أمر خاطئ؛ لآن القرآن أوسع من ذلك، باعتبار القانون والحد انتاج بشري والبشر محل عيب ونقص فكيف يمكن للناقص الاحاطة بالكامل، إذ قال : أن((العلم بكتاب اللّه أوسع من أن [تحصره][٢]حدّ معيّن أو تضبطه قانون مبيّن – هذا – مع أن البشريّة محل النقائص ، فما كان من نقص وعيب فمنها ، لا من الوارد من عالم الغيب))[٣]، وفي كتاب مفاتيح الغيب الذي جعله مقدمة لتفسيره يعمم هذا المنظور بقوله : ((الحق أوسع من أن يحيط به عقل وحده وأجل وأعلى من أن يحصره عقل دون عقل))[٤].

وظّف صدر المتألهين هذا الأساس في تفسير معنى (المس) من قوله تعالى : ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾[الواقعة : ٧٩] إذ بين أنه يختلف باختلاف عائدية ضمير الهاء والذي يترتب عليه اختلاف معنى المس باختلاف المرتبة الفكرية للناظر للقرآن فقال : ((فلا بدّ لمسّ القرآن في كلّ مرتبة ودرجة من طهارة وتجرّد عن بعض العلائق ، فالضمير في (لا يَمَسُّهُ) إن كان عائدا إلى المصحف الذي بأيدي الناس ويدركه جمهور أرباب الحواسّ فلا يجوز لغير المتطهرّ من الأحداث والأنجاس – كالجنابة والحيض والنفاس – مسّ كتابته أو مسّ المصحف ....، وإن كان عائدا إلى(كِتابٍ مَكْنُونٍ) وجعلت الجملة الفعليّة صفة له فالمعنى : لا يمسّ اللوح المحفوظ ولا يحمله بما فيه إلّا المجرّدون عن جلباب البشريّة من الإنسان والملائكة الذين وصفوا بالطهارة من آثام الأجرام....، وإن كان عائدا إلى القرآن الكريم من حيث يحمله القلم الأعلى في مقام الإجمال – حتّى تكون الجملة الاسميّة صفة له ، والفعليّة صفة أخرى بعد صفة ، وهما جميعا صفتان له بعد صفة الكرامة – فيكون المعنى : لا يمسّه إلّا المطهّرون عن نقائص الإمكان وأحداث الحدثان ، وهم أعاظم الأنبياء والمرسلين وأكابر الملائكة المقرّبين))[٥].

---

(١)التفسير ج ١ ص ٢٠٥ وما بعدها.

(٢)وفي الأصل : تحضره.

(٣)التفسير ج ٤ ص ٣٣٨.

(٤)الشيرازي، صدر المتألهين ، مفاتيح الغيب ص ٦٥ وما بعدها.

(٥)التفسير ج ٧ ص ١٠٩.

٣ـ اعتماد طريقة الراسخين في العلم لحل المتشابه

أُشير في الفصل السابق الى طريقة الراسخين في العلم عند ذكر أسس التعامل مع ظواهر القرآن-الأساس الرابع-[١] وسنذكر ما قلناه مع بعض البيان : إن طريقة الراسخين في العلم هي ابقاء الالفاظ على مفهوماتها الأصلية مع تجريدها من الزوائد التي تحصل لها بسبب اعتياد النفس على هيئة مخصوصة، مع عدم الاحتجاب عن روح المعنى[٢]، فلا يؤول منها شيئا على مجرد المفهوم ويبطل صورته ، بل يثبت تلك الأعيان كما جاء ويفهم منها حقائقها ومعانيها؛ لأن اللّه تعالى ما خلق شيئا في عالم الصورة إلا وله نظير في عالم المعنى ، وما خلق شيئا في عالم المعنى وهو الآخرة - إلا وله حقيقة في عالم الحق وهو غيب الغيب وما خلق شيئا في العالمين إلا وله مثال في عالم الإنسان[٣]، واعتمد صدر المتألهين هذه الطريقة كأساس في تفسير متشابهات القرآن، والتي سنفصل القول فيها هنا فيما يتعلق بمتشابهات القرآن:

ظهر عند تتبع كلام صدر المتألهين أنه استند إلى الأساس السابق الذي ينص على تفاوت الأفهام في تفسير القرآن الكريم، فطبق هذا الأساس في ذكر مراتب الناس في فهم المتشابه، إذ قسمهم على أربعة مناهج[٤] :

أ- **منهج الظاهرية** : المعتمد على ابقاء صور الألفاظ على ظواهرها من غير تنزيه ولا تقديس في ذات الله سبحانه وصفاته، وأصحاب هذا المنهج هم أهل اللغة و أكثر الفقهاء وأهل الحديث والكرامية[*]و الحنابلة.

ب- **منهج أهل الفكر** : المعتمد على تأويل ظاهر الالفاظ الى ما يوافق عقولهم و قوانينهم، مراعاةً

---

(١) ينظر ص ٨٦ من البحث.

(٢)ينظر : التفسير ج ٤ ص ١٥٠ وما بعدها.

(٣)ينظر : المصدر نفسه ج ٦ ص ٣٥.

(٤)ينظر : المصدر نفسه ج ٦ ص ٣٤ وما بعدها .ج ٤ ص ١٥٠، ١٦٣ وما بعدها. وينظر : الشيرازي ، صدر المتألهين ، متشابهات القرآن ص ٧٦ وما بعدها.

*) الكرامية: وهم فرقة تنتسب الى محمد بن كرام السجستاني (ت ٢٥٥هـ) ومن الذين يثبتون الصفات كالاشاعرة الا أنهم ينتهون بها الى التجسيم والتشبيه وهم طوائف وصل عددهم الى اثنتي عشرة فرقة واصولهم ستة فرق وهو العابدية والتونية، والزرينية، والاساحاقية، والواحدية ، والهيصيمية. ينظر : السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل ج٣ ص ٢٠١ . الشهرستاني، الملل والنحل ج١ ص ١٠٨.

لتنزيه الله تعالى عن التجسيم، وهم أكثر المعتزلة(*).

تـ منهج الجمع بين التشبيه و التنزيه : المعتمد على الخلط بين القسمين الأولين، إذ اتبعوا في الآيات المتعلقة بالمعاد المنهج الأول(ابقاء الظواهر من غير تقديس)، واتبعوا في آيات المبدأ المنهج الثاني (التأويل) وهو مذهب الاشعرية(**) وبعض المعتزلة و جمهور علماء الأمامية.

ثـ منهج الراسخين في العلم : والذي سبق ذكره في أول الكلام[1].

والظاهر أن صدر المتألهين يرى أن المنهج الأخير هو منهج أهل الله لأنه يقرّ ((أنّ الحق الحقيق بالتصديق عند أهل اللّه وأرباب الحقيقة والتحقيق هو حمل الآيات والأحاديث على مفهوماتها الأصلية من غير تأويل - كما ذهب إليه محققوا أئمة الحديث وعلماء الأصول والفقه - لكن لا على وجه يستلزم التشبيه والنقص والتجسيم في حقّه تعالى وصفاته الإلهية))[2]، أي أنه يرى أن منهج أهل التأويل مخطئ من جانب عدم ابقاء صور الألفاظ على حقيقتها، ومصيب من جانب مراعاة التنزيه، وأن منهج أهل الجمود على الظاهر مخطئ من جانب عدم تنزيه الله جل عُلاه ومصيب من جانب ابقاء الالفاظ على مفهوماتها.

أما من خلط بين القسمين فهو اقتصاد ناقص أمام اقتصاد الراسخين في العلم ((لأنه ممتزج من التأويل في البعض والتشبيه في البعض))[3]، وأما اقتصاد الراسخين ((فهو أرفع من القسمين

---

(١) ينظر ص ١٢٨من البحث

(٢)التفسير ج ٤ ص ١٥٢.

(٣)المصدر نفسه ج ٤ ص ١٦٥.

*) المعتزلة: مدرسة فكرية عقلية وهي أحد المدارس الكلامية التي أعطت للعقل القسط الاوفر حتى أدخلت العقل في غير ميدانه ولها نتاج فكري شهد له التاريخ ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ويلقبون بالقدرية والعدلية ، والمؤسس الأول لهذه المدرسة هو واصل بن عطاء (ت ١٣١هـ) وسموا بهذا الاسم هو بسبب اعتزال مؤسسها عن حلقة الحسن البصري في حق مرتكب الكبيرة إذ ذهب الى إن مرتكب الكبيرة لا كافر مطلقا ولا مؤمن مطلقا وبعد قول هذا الرأي قام واعتزل فقال الحسن البصري اعتزل عنا واصل. ينظر : السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل ج٣ ص ٢١٩- ٢٣٧ وما بعدها . الشهرستاني، الملل والنحل ج١ ص ٤٣.

**) الاشاعرة: وهم أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت ٣٢٤ هـ) المنتسب الى أبي موسى الاشعري (٤٤ هـ) وهم الذين يثبتون نوعين من صفات الله تعالى أزلية كالعلم والقدرة والحياة وصفات خبرية مثل اليدين والوجه ولايؤولون ذلك فسموا الاشاعرة بالصفاتية والمعتزلة بالمعطلة. ينظر : الشهرستاني، الملل والنحل ج١ ص ٩٢، ٩٤ .

وأعلى من جنس الطرفين حيث انكشف لهم بنور المتابعة أسرار الأمور على ما هي عليها من جانب اللّه بنور قذف في قلوبهم وشرح به صدورهم ، ولم ينظروا إلى هذه الأمور من السماع المجرد ونقل الألفاظ من الرواة ليقع بينهم الاختلاف في المنقول فلا يستقرَ فيها قدم ولا يتعيّن موقف))[1]،فلا يبقى في نظر صدر المتألهين غير المنهج الرابع وهو ما اعتمده في تفسير الآيات المتشابه وسنذكر بعض الأمثلة عليها، لكن قبل ذلك نذكر الشروط التي وضعها صدر المتألهين لكي يقتفي المفسر اثر الراسخين في العلم بالتعامل مع المتشابه وهي[2]:

أ- تصفيه الباطن وتهذيب النفس.

ب- الرجوع الى أهل البيت عليهم السلام والاقتباس من علومهم والاستنباط من احاديثهم؛ ليطلع على طريقتهم في فهم المتشابه ، فلا يختلط عليه حينها مختلف الأقاويل.

وبعد ذكر هذه المحددات نشرع بطرح ما وُجد من توظيفات لهذه الطريقة في التفسير : منها ما ذكره في معنى (اليد) من قوله تعالى : ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾[يس : ٧١] إذ بين هناك أن المراد هو روح اليد وليس اليد الجارحة التي يتبادر صورتها للإنسان بسبب اعتياده على اليد الجارحة فقال : ((وروح اليد ومعناه الأصلي ليس منحصرا في الجارحة المخصوصة التي اعتاد أهل اللغة بفهمها عند اطلاق لفظ (اليد) بل الواسطة الطبيعيّة بين القدرة على القبض والبسط ومتعلقها - سواء كانت [أمراً][3] جسمانيّا من عظم ولحم ورباط وعصب أو لم يكن ، فكما ان ذات اللّه وصفاته لا يشبه ذوات الخلق وصفاتهم ، فكذلك كل ما نسب اليه من اليد ، واليمين ، والقلم ، واللوح ... أما سمعت أن متاع البيت يشبه رب البيت فكما ان ذاته لا يشبه الذوات ، ف (يد اللّه) لا يشبه الأيدي ، ولا قلمه يشبه الأقلام ، ولا خطّه سائر الخطوط ، فليس اللّه في ذاته يمكن أن يكون بجسم ولا في مكان - بخلاف غيره - ولا [تكون][4] يده من لحم وعظم ودم - بخلاف سائر الأيدي -...))[5]، ويلحظ أنه جرّد الزوائد التي تتبادر للنفس من اطلاق لفظ (اليد)، مع الاحتفاظ بمفهوم اليد، فأبقى على المفهوم وانتقل به الى ما هو لب اللفظ أي الوسائط بين القدرة على القبض والبسط، وهكذا تجنّب الوقوع بالتجسيم

(١)التفسير ج ٤ ص ١٦٥.

(٢)ينظر : المصدر نفسه ج ٤ ص ١٦٦.

(٣) وفي الأصل : أموراً.

(٤) وفي الأصل : يكون .

(٥)التفسير ج ٥ ص ٣٦٣ وما بعدها.

كالحنابلة والتنزيه المفرط كالمعتزلة.

وبعد هذا البيان يحتجّ على المؤولة والمجسِّمة متسائلاً مستنكرا : ((ومن توقف في تنزيه بعض الأمور الالهيّة دون بعض ، ويؤمن ببعض ويكفر بما ورائه ، فهو كالمخنّث بين فحولة التنزيه وأنوثة التشبيه ، مذبذبا بين اثبات هذا ونفي ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ، فكيف ينزه ذاته وصفاته عن مشاركة الأجسام وصفاتها ، ولم ينزه يده وقلمه عنها ؟ أو كيف يؤمن بذاته وصفاته ويكفر بيده وقلمه رأسا ؟))[1].

ثم يبين معنى (الواسطة الطبيعيّة بين القدرة على القبض والبسط ومتعلقها) بأن المراد منها الملائكة، بقوله : ((فإذا كنت مؤمنا بجميع ما ورد في الآيات ، مقدسا للباري عن وصمة الجسمانيات ، فتيقّن أن الأيدي العمَّالة للّه هي الوسائط العقلية والنفسية ، من الملائكة السماوية والأرضية...))[2].

ومن الأمثلة أيضاً ما وضّحه في بيان معنى (الاستواء على العرش)، بعد ذكر اختلاف المذاهب في فهم متشابهات القرآن الى أن وصل الى طريقة الراسخين في العلم مبيناً طريقتهم.

ثم قال : ((واعلم إن مثال العرش في العالم الصغير الإنساني قلبه ، إذ هو محل استواء الروح عليه بخلافة اللّه تعالى ...لأن حقيقة هذا الاستواء ليس كاستواء جسم على جسم ، بل هذا تجلّ للروح بواسطة قوتها العملية في القلب وظهور منها عليه يوجب استعمالها له وتحريكها إياه بحيث يكون آثارها في سائر الأعضاء وغيرها بواسطة القلب ، فما يفعل فعلا إلا ويظهر أولا أثر من الروح في قلبه ، ثم يسري منه في الأعضاء الآلية ، ثم في آلات الخارجية إن كان فعلا خارجيا يفتقر إليها ، ثم يوجد ذلك الشيء الذي يقال إنه أثر النفس كالكتابة في مادة خارجية كالمداد وصفحة القرطاس فكذلك معنى استوائه تعالى على العرش استعماله تعالى إياه بواسطة ملك مقرب هو مثال رحمانيته وتجلّيه له وظهوره فيه ، بحيث لا يتكون متكوّن في عالم العناصر إلا ويظهر أصله في عرش اللّه ...))[3]، أي أنه جعل العرش قلب الانسان والروح هي التي استوت عليه وعبارته (إن مثال العرش في العالم الصغير الإنساني) تعتمد على ما ذكرناه في أول الكلام

---

(١)التفسير ج ٥ ص ٣٦٤.

(٢)المصدر نفسه.

(٣)المصدر نفسه ج ٦ ص٣٥ وما بعدها.

في بيان صدر المتألهين لطريقة الراسخين في العلم من أن الله تعالى ما خلق شيئا في العالمين إلا وله مثال وأنموذج في عالم الإنسان، فيكون التفسير الذي ذكره للعرش تفسير نسبي لهذا العالم أي أن الاستواء على العرش في هذا العالم هو تجلي الروح على القلب لتظهر آثارها على حركات الانسان وهذا الظهور كله عن طريق القلب، ويفهم من عبارة (حقيقة هذا الاستواء ليس كاستواء جسم على جسم ، بل هذا تجلٍ للروح) أنه ابقى مفهوم الاستواء لكن مع تجريده من المتعلقات الجسمانية كما فعل مع اليد في المثال السابق.

وبعد هذين المثالين تتضح كيفية توظيف هذه الطريقة على سائر المتشابهات ، مع تحقق الشرطين السابق ذكرهما.

٤- حدّ النسخ هو الحكم الشرعي

صرّح صدر المتألهين بأن حدود النسخ هي الاحكام الشرعية التي يجوز تغيرها بتغير المصلحة، فقال ((النسخ لا يجوز أن يرد على الخبر الذي هو متضمّن للوعد . وإنّما يجوز دخوله في الأحكام الشرعيّة التي يجوز تغيّرها وتبدّلها بتغيّر المصلحة))[1]، أي أن هناك أحكام شرعية يجوز تغييرها يصح عليها النسخ، و عدم جوازه في غير الاحكام كالقصص والاخبار.

وظّف صدر المتألهين هذا الأساس في رد القول الوارد عن ابن عباس رضي الله عنه بأن آية : ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ ...﴾[آل عمران : ٨٥] منسوخة فقال مستندا على الكلام السابق : ((فالأولى أن يمنع صحّة هذا النقل عن ابن عباس))[2].

ولصدر المتألهين رأي بنفي النسخ والتبديل عن القرآن الكريم إذ يؤكد أن القرآن ((رفيع المرتبة ، مصون عن النسخ ، ومحفوظ عن التغيير والتبديل ، لكونه علما بحقائق الأشياء التي لا تتبدّل بتغيير الملل والمذاهب ، فهو عند اللّه شريف المنزلة))[3]، وذكر عند بيان نفي الريب عن القرآن ((المراد منه نفي كونه مظنّة الريب بوجه من الوجوه - لكونه من العقليّات الدائمة الموجودة في علم اللّه وفي اللوح المحفوظ - من التغيّر والنسخ ، وسائر الكتب ليست كذلك ،

---

(١)التفسير ج٣ ص ٤٥٤.

(٢)المصدر نفسه .

(٣)المصدر نفسه ج٧ ص ١٠٣.

لأنّها ككتاب المحو والإثبات قابلة للنسخ والتبديل))[1]. يُفهم من عبارة (فهو عند الله شريف المنزلة) وعبارة (لكونه من العقليّات الدائمة الموجودة في علم اللّه وفي اللوح المحفوظ) هو نفي النسخ والتبديل بالنسبة لله تعالى لا للناس، فحقيقة النسخ كما ذكرنا[2] : ليس معناه نشوء رأي جديد، بل هو حكم مؤقت ومحدود من أول الأمر، لكن المصلحة الالهية اقتضت اخفاء بيان مدته، ومما يعضد هذا التوجيه هو بيان صدر المتألهين لحد النسخ فقال : ((قد علمت أن النسخ ليس في الحقيقة عبارة عن رفع الحكم الشرعي الوارد من الشارع بل عبارة عن الكشف عن انتهاء زمان الحكم الّذي ورد من الشارع ، فإنه قد يختلف مصالح أحوال الخلق ونظام أمور الجمهور بحسب اختلاف الأزمنة والأوقات))[3] فعبارته(انتهاء زمان الحكم)والعبارة الأخيرة تشير الى أن النسخ له صله بالناس وامكنتهم وأزمانهم والله تعالى لا يحد بزمن ومكان، ويقول في جواب سؤال من أن النسخ يوجب تغير وتبديل رأي الحق جلّ عُلاه فأجاب عن هذا السؤال بعد تمهيد الاصول له قائلاً : ((وليس هذا التجدد والانقضاء بالنسبة إلى من يتعاظم عن الوقوع في تغير ويرتفع ذاته أشد الارتفاع عن عالم المكان والزمان بل هو بكل شيء محيط))[4] .

وعليه يمكن القول بأن الأقوال الواردة من صدر المتألهين حول نفي النسخ والتغيير هو نفي من جهة الله تعالى وليس من جهة خلقه.

٣ـ لا تخصيص بلا دليل

أكّد صدر المتألهين على عدم تخصيص العمومات إلّا بدليل وهداية إلهية فقال : ((فاعلم إنّ من يأخذ العلوم من الألفاظ المنقولة المأوّلة والعمومات المخصّصة كان الضلال عليه أغلب ، ما لم يهتد بنور اللّه تعالى إلى إدراك الأمور على ما هي عليها ثمّ تبيّن النقل على وفق ما ظهر له منها بالتأويل مرّة وبالتخصيص أخرى))[5].

ووظف هذا الأساس في بعض المواضع منها : ما احتجّ به على تخصيص (الحجارة) المذكورة في قوله جلّ جلالة : ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ

(١)التفسير ج١ ص ٢٣٠.

(٢)ينظر : ص ١٠٤ من البحث .

(٣)الشيرازي ، صدر المتألهين ، شرح أصول الكافي ج٤ ص ١٨٥.

(٤)المصدر نفسه ج٤ ص ١٨٦.

(٥)التفسير ج ٣ ص ١٨٢ وما بعدها.

وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾[البقرة : ٢٤] بحجارة الكبريت، بأنه تخصيص غير معتضد بدليل، ثم ذكر سبب احتجاجه بقوله : ((... لأنّ الغرض هاهنا تعظيم تلك النار والإيقاد بحجارة الكبريت معتاد ، فلا يدلّ الإيقاد بها على قوّة النار ، أما لو حملناه على سائر الحجارة ، دلّ على عظم أمر النار لأنها مطفية لنيران الدنيا ، ونار الآخرة تتعلّق بها وتوقد منها))[١].

واحتجَ ايضاً على من يخصص الحجارة بالذهب والفضة ويقول أصل المعدن من الحجار، ويجعلها سبباً لذكر الناس مقرونة بالحجارة في الآية السابقة، باعتبار أن الذهب والفضة جمعها الناس واغتروا بها وبخلو بها على من هو احق بها فتحمى بنار جهنم وتكوى بها جلودهم[٢]، إذ قال : ((وعلى هذا لم يكن لتخصيص إعداد هذا النوع من العذاب وجه))[٣]، و كان استناد صدر المتألهين في قوله هذا على من فسر سبب قرن الناس بالحجارة بـ : أن الناس ((لمّا قرنوا بها أنفسهم في الدنيا حيث نحتوها أصناما ، وجعلوها للّه أندادا ، وعبدوها من دونه فجمع اللّه بينهم وبينها في الآخرة بالعذاب والإلقاء في النار والإيقاد ...))[٤].

ومن الامثلة أيضا ما احتجَ به على من جعل سبب مجيء كلمة الشك (إمّا) في قوله سبحانه : ﴿... فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى﴾ [طه : ١٢٣] هو ((للإيذان بأن الإيمان بالله والتوحيد لا يشترط فيه بعثه الرسول وإنزال الكتب وأنه إن لم يبعث رسولا ولم ينزل كتابا كان الإيمان به وتوحيده واجبا لما ركب فيهم من العقول ونصب لهم من الأدلة ومكنهم من النظر والاستدلال))[٥]، إذ بين صدر المتألهين ضعف هذا الرأي بقوله : ((ما ذكره يوجب تخصيص الهدى والإرسال والإنزال ، وهو تخصيص بغير دليل ، لأنّ المراد منه كما ذكره بعضهم كلّ دلالة وبيان ، فيدخل فيه غرائز العقول وقيام الأدلّة ، والقدرة على النظر والاستدلال ، وكلّ كلام نزل على كلّ نبي))[٦]، أي أن أرسال الانبياء والرسل والكتب شامل للعقل والاستدلال و الكلام البياني وغيرها من التفاصيل التي لا يمكن للعقل سبر غورها بمفرده، وعليه لا يصح تخصيص الأرسال بالإيمان بالله واليوم الآخر.

---

(١)التفسير ج ٢ ص ١٥٣.
(٢) ينظر : المصدر نفسه ج ٢ ص ١٥٥.
(٣)المصدر نفسه ج ٢ ص ١٥٥ وما بعدها.
(٤)المصدر نفسه ج ٢ ص ١٥٥.
(٥)الزمخشري ، الكشاف ج١ ص ٢٧٥.
(٦) التفسير ج ٣ ص ١٦٥.

المبحث الثاني : أسس التفسير بالمأثور

المطلب الاول : اسس التفسير بالمأثور، ماهيتها ، أهميتها

أولا : ماهيتها

ثمة اختلاف في ماهية التفسير بالمأثور عند الباحثين، فمنهم من يراها شاملة لمباحث علوم القرآن،والمأثور عن النبي وآله عليهم السلاموالصحابة والتابعين،ومنهم من يخرج مباحث علوم القرآن ويقصرها على النبي ﷺوآله عليهم السلاموغيرهم من الصحابة والتابعن، ولإيضاح هذا الاختلاف نورد الاقوال الآتية :

يرى محمد حسين الصغير(*) : أن المصدر النقلي هو التفسير بالمنقول من المأثور، والذي يشمل تفسير القرآن بالقرآن من خلال ارجاع المتشابه الى المحكم، والمجمل الى المبين، و المبهم الى المعلن وهكذا، ويشمل أيضا: تفسير القرآن بالرواية الصادرة عن النبي ﷺ، في بيان ما أجمل من القرآن، أو تفريع من اصل ذكر في آية ما، مع اختلاف في مصدر الرواية، بين آل البيت عليهم السلام، والصحابة والتابعين[1].

وذكر خالد العك(**) أن ((التفسير النقلي : هو التفسير بالمأثور، وهو يشمل التفسير الذي جاء في القرآن نفسه من البيان والتفصيل لبعض آياته، حيث ما أُجمل في آية فُسِّر في آية أخرى. كما يشمل القراءات ... والتفسير الوارد عن النبي ﷺ... والتفسير الوارد عن الصحابة الذين عاصروا زمن نزول الوحي... وكذا أدرج علماؤنا تفسير التابعين، والحقوه بالتفسير بالمأثور، لاعتبارهم عايشوا اصحاب النبي عليه الصلاة والسلام...))[2]، ويتفق مع هذا الرأي -القائل بجعل علوم القرآن والوارد عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين من المنقول- بعض العلماء[3].

أما الرأي الآخر والذي يرى حصر المنقول بالوارد عن النبي ﷺ،والأئمة عليهم السلاموالصحابة والتابعين رضي الله عنهم-، فهو ما ورد عن السبحاني بقوله: ((ومن التفسير بالمنقول هو تفسير القرآن بما

---

(١)ينظر : المبادئ العامة في تفسير النص القرآني ص ٦١.

(٢) أصول التفسير وقواعده ص١١١.

(٣)ينظر : الرومي ، فهد، بحوث في أصول التفسير ومناهجه ص٧١. الهوبي ، جمال و زهيد ، عصام ، التفسير ومناهج المفسرين ص ٧٧. حسين ، عماد علي ، التيسير في أصول واتجاهات التفسير ص٩٥.

(*) أستاذ متمرس في كلية الفقه – جامعة الكوفة- العراق.

(**) مدرس في إدراة الافتاء العام - دمشق – سوريا.

أُثر عن النبي والأئمة المعصومين عليهم السلام أو الصحابة والتابعين))[1]، ويرى آخر ((أن التفسير المأثور ما صح عن النبي صلى الله عليه وآله أو كان له حكم المرفوع، مما روي عن الصحابة...))[2]، والقول الاخير لا يدخل التابعين ضمن التفسير بالمأثور، ولعل سبب الاختلاف في توسيع دائرة المباحث النقلية وتضييقها، يرجع الى الفرق بين اللغة والاصطلاح في معنى النقل والمأثور ،إذ معنى الاول(النقل) في أصل اللغة هو تحويل الشيء من مكان لآخر[3]، ومعنى الثاني(المأثور) : هو ما نقله خلف عن سلف[4]، أو المروي المنقول[5]، وجملتا (ما نقله خلف..) و (المروي المنقول) تدلان على أن المأثور هو ما جاء بالنقل، لكن هذا لا يعني الترادف، فاللغة والقراءات والتاريخ أيضا جاءت بالنقل، فلِمَ لم تدخل ضمن تعريف المأثور؟ فتوهم الترادف،-الذي منشأه اللبس في فهم الاصل اللغوي-جعل اصحاب الأقوال السابقة يجعلون النقل هو المأثور، مما دفعهم للاختلاف في ادخال الوارد عن القرآن ضمن المأثور، وعليه يجب التفريق بين النقل والمأثور ، فالنقل عام شامل لكل ما نقل والمأثور خاص بما نقل عن النبي وآله عليهم السلام، بإحدى طرق النقل.

ويؤيد هذا الرأي ما قاله أصحاب علم دراية الحديث ومصطلحه، إذ يلاحظ أنهم يطلقون مصطلح الاثر على الوارد عن النبي صلى الله عليه وآله، مع اختلافهم في طرقه ، لكن لم يقولوا بأن الاثر هو النقل ، بل قالوا هو الحديث أو الخبر أو كليهما وغير ذلك، ((الأثر أعم مطلقا من الحديث والخبر ، فيقال لكل منهما أثر ، بأي معنى اعتبرت، وقيل : إن الأثر مساوي للخبر ، وقيل : الأثر ما جاء عن الصحابي))[6] ((الأثر : هو أعمّ من الخبر والحديث ، فيقال لكلٍّ منهما أثر بأي معنى اعتُبر... و: قيل : إنّ الأثر مساو للخبر...و : قيل : الأثر ما جاء عن الصحابي ، والحديث ما جاء عن النبي ، والخبر أعمّ منهما...و: الآثار : هي أقوال الصحابة والتابعين وأفعالهم...[وقيل]: يرادف الحديث... [وقيل]: الأثر في الأشهر الأعرف أعمّ من أن يكون قول النبي صلى الله عليه وآله، أو الإمام عليه السلام، أو الصحابي ، أو التابعي . وفي معناه : فعلهم وتقريرهم . ومنهم من يقول : الأثر ما جاء عن الإمام عليه السلامأو الصحابي . وفي أصحابنا - رضوان الله عليهم - من يؤثر هذا الاصطلاح ، ويخصّ الأثر

---

(١)السبحاني ، جعفر ، المناهج التفسيرية في علوم القران ص ١٥٨.

(٢)عباس ، فضل حسن ، التفسير أساسياته واتجاهاته ص ١٨٤.

(٣)ينظر : ابن فارس ، مجمل اللغة ص ٨٨٠.

(٤)ينظر : الرازي ، زين الدين، مختار الصحاح ص ١٣ مادة (أ ث ر).

(٥)ينظر : الجوزي ، جمال الدين ، تقويم اللسان ص١٦٩ باب الميم.

(٦)الصدر ، حسن ، نهاية الدراية ص ٨٢.

بما عن الأئمة... [وقيل]: يرادف الحديث في الأكثر...))[١].

واشترط احد الباحثين في الحديث الشريف المستعمل لبيان القرآن : صحة صدوره عن النبي الاكرم ﷺ، مع كونه في صدد البيان للآية الكريمة[٢].

ومما تقدم يمكن أن يُعرف التفسير بالمأثور: ما صح وروده عن النبي ﷺ، في بيان الآيات القرآنية.

أما تعريف أسس التفسير بالمأثور يكون (ما يرتكز عليها كل الاصول والقواعد الضابطة للحديث المبيّن للآية القرآنية الصحيح المروي عن النبي ﷺ).

ثانياً : أهميتها ، وأسباب الاعتماد عليها

تكمن مكانة المأثور النبوي في تفسير القرآن الكريم ،بأنه بيان للمراد الالهي بدليل قوله تعالى : ﴿...وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[النحل : ٤٤] فالنبي ﷺ قام بتفسير القرآن قولا وعملا، وأمر المسلمين بالتأسي به كالصلاة والحج[٣]، فكان أول مرجع لفهم غوامض التنزيل ومعرفة ما أشكل منه، فتصدى ﷺ لتفصيل ما أجمل من القرآن وبيان ما أبهم في أحاديثه وسيرته وتشريعاته[٤]، إذ ورد عنه ((...صلواكما رأيتموني اصلّي...))[٥] شرحا لقوله تعالى : ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ...﴾ [البقرة : ١١٠] وقوله ﷺ ((خذوا عني مناسككم))[٦] بيانا لقوله تعالى : ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران : ٩٧]

وكان الصحابة يسألون النبي ﷺ كلما تلا عليهم القرآن، وروى ابن مسعود أنه كان الرجل منّا إذا تعلم عشر آيات ، لم يجاوزهنّ حتى يعرف معانيهن والعمل بهن، وروى عن الإمام علي عليه السلام : وليس كل أصحاب رسول الله ﷺ كان يسأله ويستفهمه، حتى كانوا ليحبون أن يجيء الأعرابي أو الطارئ فيسأله عليه السلام حتى يسمعوا، ثم قال عليه السلام : وكان لا يمر من ذلك شيء

---

(١)نزاد ، محمد رضا ، معجم مصطلحات الرجال والدراية ص ١٤.

(٢)ينظر : الحجار، عدي، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٣٦٠.

(٣) ينظر : الاصفهاني ،محمد علي ، دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن ص٨٤.

(٤) ينظر : معرفة ، محمد هادي ، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ج ١ ص١٥٧.

(٥)البخاري ، محمد بن اسماعيل ، صحيح البخاري ج ٨ ص٩.

(٦)الرافعي ، فتح العزيز ج٧ ص٣٠٣.

إلا سألت عنه وحفظته [١].

أكد الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ) على أهمية المأثور عن النبي والأئمة عليهم السلام بقوله : ((واعلم أن الرواية ظاهرة في اخبار أصحابنا بأن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح عن النبي ﷺ، وعن الأئمة عليهم السلام ، الذين قولهم حجة كقول النبي ﷺ، وان القول فيه بالرأي لا يجوز)) [٢].

ويرى السيد الخوئي (ت ١٤١٣هـ) أن أهل البيت عليهم السلام هم أعلم الناس بمنزلة القرآن الكريم وسموه وعلو منزلته [٣]، إذ قال ((فالعترة هم الادلاء على القرآن، والعالمون بفضله . فمن الواجب أن نقتصر على أقوالهم ، ونستضئ بإرشاداتهم)) [٤].

وتوصل محمد حسين الصغير الى ((إن المصدر النقلي ، ولك أن تسميه الشرعي ، مصدر له أهميته الخاصة في تفسير القرآن الكريم لأنه يصدر عن صاحب الرسالة وآله وأصحابه ، فما توافرت لدينا الأدلة على صحة سنده في طريقه إلى النبي ، كأن يكون متواترا ، أو مجمعا عليه مثلا ، وجب قبوله ، وهو حجة علينا لا يجوز إغفاله)) [٥].

بعد معرفة مكانة الحديث النبوي في التفسير تتبين لنا أسباب الالمام بالاسس الضابطة له [٦] وحسب الآتي :

١. إذ من خلالها نتوصل الى معرفة سند الحديث واصول تحقيق صحته من سقمه فنتُجنِّب تفسير الآية بحديث سقيم السند.
٢. كما تضبط لنا متن ذلك الحديث تجنبا للوقوع في التحريف وتغيير المعنى وبالتالي يتكون فهما خاطئا لمراد الآية .
٣. كما توصل لفهم ما يدل عليه المتن من خلال معرفة دلالة الحديث وقواعدها.

---

(١)معرفة ، محمد هادي ، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ج ١ ص١٥٨.

(٢)التبيان ج١ ص ٤.

(٣)البيان ص ١٨.

(٤)المصدر نفسه.

(٥)المبادئ العامة في تفسير النص القرآني ص ٦٧.

(٦)ينظر : الحجار ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص٣٦١ وما بعدها.

المطلب الثاني : الأسس الضابطة للتفسير بالمأثور

إن الاسس الضابطة للتفسير بالمأثور ثلاثة ، منها ما يتعلق بسند الرواية ومنها ما يتعلق بألفاظ الرواية ومنها ما يتعلق بدلالة الرواية ، سنذكرها على النحو الآتي :

أولاً : أسس السند

يراد بالسند : الطريق الموصل للمتن المكون من الرواة[١]. وأما الاسناد فهو رفع الحديث الى المعصوم[٢] ، والاسناد يقابله الوقف[٣]؛ لأن الحديث إما مرفوع قد عزاه راويه الى المعصوم[٤] أو موقوف وقف فيه الاسناد على الراوي ولم يصل إلى المعصوم، كما وقف رواة الحديث في بعض الأحيان على زرارة أو غيره [٥]، ويجب النظر الى سنده الموقوف عليه و النظر الى الذي وقف عليه ، فالموقوف على ابن عباس غير الموقوف على كعب الاحبار، لأن الاول عُرف بسمو مكانته، بينما الثاني عرف بموضوعاته في التفسير، وأما المرفوع فيجب التحقق من أحوال رواة سنده وصولا الى المعصوم[٦] .

وثمة جملة من الاسس السندية يجب على المفسر التعرف على حدودها، وهي كالاتي[٧] :

١- التفريق بين الحديث المستجمع الصفات وغير المستجمع لها ، فالأول يكون حجة في التفسير ما لم يتعارض مع ضرورات الدين والعقل أو يتعارض مع حديث أرجح منه، وأما الثاني فيحق للمفسر أن يستعمله كشاهد على أحد المعاني المحتملة للآية ، شرط أن ينبه على أن هذا مجرد وجه محتمل ؛لأن حديثه لا يحتج به ؛ كي يتجنب ايهام القارئ بالجزم.

٢- هناك توظيفات لا تعدو كونها محتملات تفسيرية؛لأنها عادةً لا تستدعي الدقة في الاسانيد، كالاحاديث المستعملة في الشاهد للقصص القراني، و روايات اسباب النزول التي تنحصر بعض تطبيقاتها على بعض الافراد أو المصاديق أو الظروف الزمانية والمكانية، وكذا الاحاديث

---

(١)ينظر : الشهيد الثاني، الرعاية في علم الدراية ص ٥٣.

(٢)ينظر : المصدر نفسه.

(٣)ينظر : الحجار ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص٣٦٣.

(٤)ينظر : نزاد ، محمد رضا ، معجم مصطلحات الرجال والدراية ص ١٨٢.

(٥)ينظر : المصدر نفسه ص١٨٤ .

(٦)ينظر : الحجار ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص٣٦٤.

(٧)ينظر : المصدر نفسه ص٣٦٩ - ٣٧٤

التأريخية وروايات المغازي، وأحاديث المواعظ والاخلاق، فهذه التوظيفات مما يستأنس بها ما لم تعارض حديث أرجح منها.

٣- معرفة قواعد علم الدراية ؛ لأن نقد الاسناد دقيق ، فلا بد من الالمام بمعرفة الموقوف من المرفوع، وتتبع الرواة ؛لمعرفة وثاقتهم، ومتابعة الزيادة التي تحصل للرواة أثناء الاسناد.

ثانيا : أسس المتن

يُعرف المتن بأنه : ((ألفاظ الحديث المقصودة بالذات التي تتقوّم بها المعاني ... [أو] : ما ينتهي إليه الإسناد)) [١]، أي إن المتن هو ما يتعلق بنفس كلام المعصوم عليه السلام ، الذي وصل عن طريق السند.

إن أغلب أسس المتن راجعة الى المباحث اللغوية؛ لأنها عبارة عن تراكيب لفظية توظف في استجلائها علوم اللغة، كالمفردات المعجمية ودلالتها، وقواعد علمي النحو والصرف، وعلوم البلاغة ،مع الانتباه الى الشواهد الادبية، وبناءً على ذلك تُعزى أسس المتن الى الاسس اللغوية المذكورة في الفصل السابق ، إلّا بعض الاسس التي تتعلق بالمتن الروائي خاصة ولا مدخل لها بمباحث علم اللغة، وهي[٢] :

١- التمرس في طبيعة الفاظ المعصوم عليه السلام؛ إذ إنها تتصف برونق خاص يعرفه من تعمق في الحديث وتَدارسَه، فإذا تمّ ذلك تسنى للمفسر معرفة كون الحديث صادر من المعصوم أم لا، بملاحظة ركاكة اللفظ أو منافاة الذوق الشرعي العام أو مخالفة الذوق اللغوي وغير ذلك مما يعرف بمعايشة الفاظ المعصوم عليه السلام .

٢- يجب أن يعلم المفسر أن صحة السند لا تعني بالضرورة صحة المتن، فقد يأتي الحديث صحيح السند، لكن متنه يعاني شذوذا أو يتنافى مع الدين والعقل، أو يتصف بالركاكة التي تشير بالوضع.

٣- التفتيش في كتب اللغة عن ما يخفى من الفاظ المتن التي قد تنشأ بسبب بعد زمن الرسول صلى الله عليه وآله عن الازمان التي جاءت بعده، أو قد تنشأ بسبب اختلاف لهجات المخاطَبين، أو

---

(١)نزاد ، محمد رضا ، معجم مصطلحات الرجال والدراية ص١٤٥.

(٢)ينظر : الحجار ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٣٧٤ - ٣٧٧.

تكون بسبب ظروف استعمال اللفظ من كناية واستعارة وغيرها؛ لذا وجب التريث فيها.

ثالثا : أسس توظيف دلالة الحديث

يراد بالدلالة هنا ((مطلق ما يستعين بها المفسر لاستكشاف المراد من النص القرآني، من بيان المفردة القرآنية، أو الارشاد الى قرائن خاصة بفهم الآية، أو ببيان اجمال، أو تشخيص مصداق، أو تخصيص عام أو تقييد مطلق...فكون ذلك الكاشف دليلا ليستنير به في استجلاء مراد الخطاب القرآني))[١] فتكون دلالة الاحاديث أعم من الدلالة اللفظية بصورها الثلاثة، وثمة عدة أسس ضابطة لهذه الدلالة :

١- ثبوت صحة صدورها عن النبيﷺ، مع كون جهة الصدور على نحو البيان، فإذا كانت كذلك احتج بها مبينة أو مؤسسة لحكم شرعي، خصوصا إذا كان تفسير آية مما يُبنى عليه عبادة معينة[٢].

٢- استعمال الجمع الدلالي بين مفاد الحديث الشريف والنص القرآني؛ لاكتشاف المراد من الإخبار الوارد في بعض الآيات[٣]، كما في قوله تعالى ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَاعِيسَىٰ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ ﴾[ال عمران : ٥٥] فإذا جمعنا دلالة الحديث القائل ((كيف أنتم إذا نزل ابن مريم فيكم ،وإمامكم منكم؟))[٤] مع الآية السابقة يكون المعنى ((إني قابضك بالموت بعد نزولك من السماء))[٥] فتكون الوفاة بالرفع الى السماء ، والقبض بالموت بعد النزول من السماء[٦].

٣- يُعمل بالحديث الصريح، إذا تعارضت دلالة قطعية في حديث صريح مع دلالة ظنية في آية[٧].

٤- يحكم ببطلان الحديث الصحيح إذا تنافت دلالته مع موجبات العقول[٨].

٥- يجب على المفسر الابتعاد عن المرتكزات العقائدية غير الثابتة، والاعتماد على استيضاح

---

(١)الحجار ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص٣٧٩.

(٢)ينظر : المصدر نفسه .

(٣)ينظر : المصدر نفسه ص ٣٨٢.

(٤)البخاري ، محمد بن اسماعيل ، صحيح البخاري ج٤ ص١٦٨.

(٥)الطبرسي ، مجمع البيان ج٢ ص ٣٠٦.

(٦)ينظر : الحجار ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٣٨٣.

(٧)ينظر : المصدر نفسه ص ٣٨٤.

(٨)ينظر : المصدر نفسه.

دلالة الحديث؛ ليتجنب الدلالات الباطلة التي لا يجوز الاعتماد عليها في العقائد اثناء استبيان دلالة الآيات القرآنية[1].

٦- التريث والتفكير في الدلالة بين الاحاديث قبل استعمالها في التفسير ،فقد يكون احد الأحاديث قرينة على فهم الآخر، أو قد يرجح أحدها على الاخر لقوة دلالته[2].

ويجب أن ننبه على وجود أحد الاسس الضابطة للتفسير بالمأثور، لا تندرج ضمن انواع الاسس الثلاثة السابقة(السند ، المتن ، دلالة الحديث) ، بالرغم من أن استاذنا الحجّار وضعها ضمن أسس السند، لكن هي امر خارج عنه، فقال ((ومن الأسس الضابطة لتوظيف المنقول في تفسير النص القرآني استجلاء الوقائع الخفية التي يمكن أن تكتنف الحديث الشريف إذ قد يروى الحديث بألفاظ معينة أو بيان معين لا تظهر منها بعض الدلالات إلا بالتأمل في ظروفه مثل التفريق بين المكي منها والمدني أو ما كان في الغزوات أو غيرها...))[3]، والوقائع الخفية التي تكتنف الحديث هي ظروف خارجية لا علاقة لها بأحوال الرواة، بل هي تتعلق- بحسب ما يفهم من كلام استاذنا الحجّار- بأمكنة معينة أو أحداث معينة ، وعليه نقترح أن يوضع هذا الاساس ضمن نوع رابع من أسس التفسير بالمأثور تحت عنوان (الظروف الزمانية والمكانية للحديث).

المطلب الثالث : أسس التعامل مع المأثور وتوظيفها عند صدر المتـألهين الشيرازي

نحى صدر المتألهين في التعامل مع الحديث الشريف مناحي متعددة، منها ما يتعلق بالسند ، ومنها ما يتعلق بالمتن، ومنها ما يتعلق بدلالة الحديث، إذ كان له رؤية تتناسب ورؤيته الى كيفية توظيف الحديث في تفسير النص القرآني، وعلى النحو الآتي :

أولا : المنهج العام في التعامل مع المأثور وأهم مباحث النقل بالمأثور الواردة في التفسير

١- **المنهج العام**

وجد البحث أن منهج صدر المتألهين الشيرازي -بشكل عام- يسير على طريقين ،**الطريق الأول :** هو ذكر الرواية لتعضيد رأي أو لبيان توافقها مع معنى قرآني أو لتكون أحد وجوه تفسير معنى آية ما.

---

(١)ينظر : الحجار ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٣٨٤.

(٢)ينظر : المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه ص ٣٧٢ وما بعدها.

وأما **الطريق الثاني** : فهو بنقل كلام أحد العلماء في تفسير الآية يحتوى على استشهاد بالروايات، والاسلوب الاخير أقل نسبيا استعمالا من الاسلوب الاول.

و بالرغم من كثرة الاستشهاد بالحديث في تفسير صدر المتألهين الشيرازي، ألا أنه في موارد ليست بالقليلة لم يستعن بالمأثور في تفسير بعض الآيات[1]، ولعل السبب يرجع الى عدم وجود رواية تفسر تلك الآيات، وبالنتيجة يمكن القول أن صدر المتألهين لم يهمل الأساس الروائي في التفسير، بل جعله شاهدا له في كثير من الموارد.

وبعد الاشارة الى هذا المنهج ، ننتقل الى ذكر بعض النماذج التطبيقية من التفسير حول الطريق الاول والمترتبة كالآتي :

أ- النموذج الاول: ما استشهد به صدر المتألهين الشيرازي؛ لتعضيد رأيه في الانسان الكامل، الذي يعبد الله في جميع أسمائه وصفاته، وهو الطريق الجامع لطرق سائر المظاهر الالهية من أسماء وصفات فقال: ((أكمل أفراد الإنسان محمّد ﷺ فإنّ الاسم الإلهي كما هو جامع لجميع الأسماء وهي تتّحد بأحديّته الجمعيّة كذلك طريقه جامع طرق الأسماء كلّها وإن كان كلّ واحد من تلك الطرق مختصًا باسم يربّ مظهره ويعبد ذلك المظهر من ذلك الوجه ويسلك سبيله المستقيم الخاصّ به وليس الطريق الجامع لطرق سائر المظاهر إلّا ما سلكه المظهر الجامع النبوي الختمي - على الشارع فيه وآله أفضل صلوات اللّه وتسليماته - وسلكه خواصّ امّته الذين هم خير الأمم وهو طريق التوحيد الذي عليه جميع الأنبياء والأولياء سلام اللّه عليهم أجمعين))[2].

ثم استشهد بحديث للرسول ﷺ نقله بالمعنى فقال : ((ويؤيد ذلك ما رُوي عن رسول ﷺ لما أراد أن يبيّن ذلك للناس خطّ خطاً مستقيما ، ثمّ خطّ من جانبيها خطوطا خارجة من ذلك الخطّ ، وجعل الأصل الصراط المستقيم الجامع ، والخطوط الخارجة منها جعل سبل الشيطان كما قال اللّه تعالى ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾[الانعام : ١٥٣] يعنى السبيل التي لكم فيها السعادة والنجاة، وإلّا فالسبل كلّها إليه ، لأنّ اللّه منتهى كلّ سبيل فإليه يرجع الأمر كلّه ، ولكن ما كلّ من رجع إليه وآب سعد ونجى عن التفرقة والعذاب ، فسبيل السعادة واحدة﴿قُلْ

---

(١)ينظر : التفسير ج١ ص ٨٣-٨٦ ، ٤٢٤-٤٣١. ج٢ ص ١٦٨. ج٣ ص ٢٣٦-٢٤٣ ، ١٦٨-١٧٠ ، ٤٦٣-٤٦٦. ج٥ ص ٢٣ -٢٥ ، ٢٩ ،٣١، ٣٣ ، ٦٤-٦٦، ٧٣-٧٤ . ج٦ ص ٩٠، ٩٦، ١٢٠، ١٥٣، ٣٩٣. ج٧ص ١٧ – ١٩، ٥٠، ٧٤، ٣٢٣ ، ٣٣٣.

(٢)المصدر نفسه ج ١ ص ٤٢، ويقرب منه ج٤ ص ٥١ وما بعدها.

هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾[يوسف / ١٠٨] وأمّا جميع السبل فغايتها كلّها إلى اللّه أوّلا ثمّ يتولّاه الرحمن آخرا ، ويبقى حكم الرحمن فيها إلى الأبد الذي لا نهاية لبقائه))[١].

ومن يطالع نص الحديث القائل ((خطّ رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم خطا بِيَدِهِ ثمَّ قَالَ هَذَا سَبِيل الله مُسْتَقِيمًا ثمَّ خطّ خُطُوطًا عَن يَمِين ذَلِك الْخط وَعَن شِمَاله ثمَّ قَالَ: وَهَذِه السبل لَيْسَ مِنْهَا سَبِيل إِلَّا عَلَيْهِ شَيْطَان يَدْعُو إِلَيْهِ))[٢] ويقارنه مع ما نقله صدر المتألهين الشيرازي، يجد أنه نقل فهمه للحديث، وكأنه يقول هذا حديث يتكلم عن الصراط المستقيم و سبيل الشيطان، لكن رؤيتي الخاصة ترشدني الى أن لهذا الحديث معنى أعمق يؤيد بأن الرسول ﷺ الانسان الكامل العالم بجميع الطرق ، وما هذا الحديث إلا اشارة لهذا المعنى؛ لذا قال في نهاية حديثه ((وهذه مسألة عجيبة لم أجد في وجه الأرض من عرفها حقّ المعرفة))[٣]، وهذا يؤدي بنا للقول بأن صدر المتألهين الشيرازي لا يكتفي بسرد الاحاديث بل يلتفت الى باطن معنى الحديث -بحسب ما يفهمه-

ب- النموذج الثاني : ما قام به صدر المتألهين الشيرازي من بيان وجه التوافق بين معنى التقوى في القرآن الكريم و ما جاء في حديث مروي عن النبي ﷺ إذ ذكر ثلاثة معاني للتقوى في القرآن الحكيم قائلا : ((والتقوى اطلق في القرآن على ثلاثة أشياء : أحدها : بمعنى الهيبة والخشية ... والثاني : بمعنى الطاعة والعبادة ...الثالث : بمعنى التنزيه للقلب عن الذنوب وهذه هي الحقيقة في التقوى دون الأولين))[٤] ثم أورد معنى للتقوى عن طريق الرواية فقال : ((قد جاءت التقوى بمعنى اجتناب فضول الحلال ، وهو ما روي في المشهور عن رسول اللّه ﷺ إنّه قال : إنّما سمّي المتّقون متّقين لتركهم ما لا بأس به حذرا عما به بأس))[٥].

وبعدها جاء بمعنى جامع بين ما ورد في القرآن الكريم وما جاء في الرواية قائلا : ((فان أردت أن تجمع بين تلك المعاني وبين ما جاء في الخبر في حدّ جامع ومعنى بالغ ، فلك أن تقول

---

(١)التفسير ج ١ ص٤٢.

(٢)السيوطي ، جلال الدين ،الدرالمنثور ج٦ ص ٢٦٩.

(٣)التفسير ج ١ ص٤٢.

(٤)المصدر نفسه ج٢ ص٥٣ وما بعدها.

(٥) نص الرواية ((لَا يَبْلُغُ الْعَبْدُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُتَّقِينَ حَتَّى يَدَعَ مَا لَابَأْس بِهِ حِذَاراً مِمَّا بِهِ بَأْس)) السيوطي، الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير ج٣ ص٣٣٧.

: التقوى هو الاجتناب عما يخاف منه ضرر في الدين ؛ ثمّ الذي يخاف الضرر منه في أمر الدين قسمان محض الحرام والمعصية ، وفضول الحلال - لأنّ الانهماك فيه أيضا يجرّ إلى الحرام المحض ، لأنّه يوجب شره النفس وطغيانها وتمرّدها وعصيانها - فمن أراد أن يأمن الضرر في أمر دينه فليجتنب عن فضول الحلال لئلّا يقع في الحرام حتى يصير ذلك وقاية له عن كل شرّ))[1].

ت- النموذج الثالث : ما جاء في معنى (الكلمات) من قوله تعالى : ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾[البقرة / ٣٧] ،إذ سرد صدر المتألهين الشيرازي مجموعة من الاقوال في معنى الكلمات منها ما مروي عن ال البيت عليهم السلام عن الامام الباقر عليه السلام فقال ((وقيل : هي قوله : " لا اله إلّا أنت ، سبحانك وبحمدك ربّ انّي ظلمت نفسي فاغفر لي إنّك خير الغافرين . اللهم لا إله إلّا أنت سبحانك وبحمدك ربّ انّي ظلمت نفسي فارحمني إنّك خير الراحمين . اللهم لا إله إلّا أنت سبحانك وبحمدك ، ربّ انّي ظلمت نفسي فتب عليّ إنّك أنت التوّاب الرحيم " عن مجاهد ، وهو المرويّ عن أبي جعفر الباقر عليهما السلام))[2].

وأورد رواية أخرى عنهم عليهم السلام قائلاً ((روي عن أهل البيت عليهم السلام: " إنّ آدم رأى مكتوبا على العرش أسماء مكرّمة معظّمة ، فسأل عنها . فقيل له : هذه أسماء لأجلّ الخلق منزلة عند الله تعالى والأسماء : محمّد وعليّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام " فتوسّل آدم إلى ربّه بهم في قبول توبته))[3].

علّق صدر المتألهين الشيرازي على الرواية الاولى مشيراً الى ما يعنيه التسبيح، والتوبة، وانه ليس مجردّ قول اللسان فقال : ((...فإنّ روح التسبيح والتحميد إنّما يحصل للإنسان إذا توجّه بقلبه إلى عالم التقديس والتحميد بالبراءة عن أدناس عالم الطبيعة وذمائمها . وروح التوبة والإنابة انّما يحصل عند رجوعه إلى الحضرة الإلهيّة بالتجرّد عن ما سواها ، وليس في تحريك اللسان والشفتين بتلك الأدعية والأوراد كثير فائدة ، ما لم يكن معها حركة باطنيّة ورجوع معنويّ إلى الجنّة العالية...))[4]، وعلّق على الرواية الثانية بقوله : ((وفيما روي عن أهل البيت عليهم السلام

---

(١)التفسير ج٢ ص٥٤.

(٢)الطبرسي ، مجمع البيان ج١ ص١٧٥ ، وورد في تفسير القمي ج١ ص٤٥ الفاظ تقارب هذا المعنى.

(٣)وردت هذه الرواية باختلاف بعض الالفاظ في تفسير الشريف المرتظى ج١ ص٤١٣.

(٤)التفسير ج ٣ ص١٣٠.

إشارة إلى مقامات هؤلاء الأخيار ، ودرجات هذه الذوات المكرمة والنفوس المطهرة في عالم عرش اللّه قبل بداية هذا الكون الدنيوي ، وبعد رجوعهم عن هذه الدار ، واتّصالهم بتلك الكلمات التي لا تبيد ولا تنفد)) [(١)(٢)].

والذي يظهر من التعليقين الأخيرين هو التركيز على الاشارات التي تعطيها الروايات، وهذا مما يمتاز به الطابع العام للتفسير عند نقل الروايات التي لها علاقة بالمعاني العرفانية.

وبعد هذا البيان ننتقل الى ذكر بعضا من النماذج التطبيقية للطريق الثاني وهي :

أ- النموذج الأول : ما نقله عن الفخر الرازي(ت ٦٠٦هـ) في فائدة (لو) من قوله تعالى : ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[البقرة / ٢٠] فقال : ((قال في التفسير الكبير: إنّ المشهور أنّ كلمة (لو) تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره ، ومنهم من أنكر ذلك وزعم إنّها لا تفيد إلّا الربط ، واحتجّ بالآية والخبر .أمّا الآية ...وأما الخبر : فقوله ﷺ: نعم العبد صهيب(*)، لو لم يخف اللّه لم يعصه. فعلى مقتضى قولهم يلزم إنّه خاف اللّه وعصاه ، وذلك متناقض .فعلمنا إنّ كلمة (لو) لا تفيد إلّا الربط))[(٣)] .

ثم عقّب صدر المتألهين الشيرازي شارحاً كلام الرازي في المذهبين مع ذكر مذهب أهل الكشف في معنى ذهاب السمع والبصر، قائلا : ((وفائدة هذه الشرطية على المذهب المشهور إبداء المانع لذهاب سمعهم وأبصارهم الظاهريتين مع قيام ما يقتضيه والتنبيه على أن تأثير الأسباب في مسبّباتها مشروط بمشيّة اللّه تعالى ... وفائدتها على المذهب الأخير الإخبار عن ذهاب الحاسّتين عنهم في الحقيقة ....وعند أهل الكشف مع وجود الآلتين فيهم كأنّهم أموات لا

---

(١)المصدر نفسه ج٣ ص ١٣٠ وما بعدها.

(٢)لمزيد من النماذج على هذا الطريق ينظر مثلا : المصدر نفسه ج١ ص ٩٠، ١٢٠، ١٣٥، ١٥٠، ج٢ ص ٤٥، ١٠٥، ١٣٢، ١٧٢، ٢٩٩، ج٣ ص ٩٧، ١٧٣، ٢١٣، ج٤ ص ١٠٢، ٣٨٣. ج٥ ص ٢٢، ٢٨ . ج ٦ ص ١٤، ٢٢. ج٧ ص ٢٨ ، ٣٠.

(٣)التفسير ج ٢ص ٣٣ وما بعدها ، وينظر : مفاتيح الغيب ج٢ ص٨٨، والحديث ورد بلفظ((نعم المرء صهيب...)) القاسم بن سلام ، غريب الحديث، ج ٣، ، ص ٣٩٤.

*) وهو صهيب بن سنان الرومي الذي يكنى أبو يحى من أهل الموصل سبته الروم عندما كان صغيرا فأخذ لكنتهم (لهجتهم) ،قيل هرب من الروم الى مكة، روى عن النبي ﷺوروى عنه بن عمر وجابر وبنوا عثمان ، وقال عن نفسه كنّاني رسول الله ﷺبا يحى وصحبته قبل أن ينزل عليه الوحي ، وقال عنه الرسول ﷺصهيب سابق الروم الى الجنة ، وفاته سنة ٣٨ هـ . ينظر : الصفدي ، الوافي بالوفيات ج١٦ ص١٩٥.

يشعرون عند اللّه وعند أوليائه كما قال : ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ ﴾[النمل : ٨٠] ، مع انّهم يحسّون ويتحرّكون كالأحياء ...))[١]، أي انه لم يكتفِ بنقل الرأي بل شرحه لبين ما يؤدي اليه كلا الرأيين.

ب- النموذج الثاني : ومن الموارد التي ذكر فيها قول لأحدى الفرق استشهدوا برواية عن النبي ﷺ، هو ما نقله الفخر الرازي عن المعتزلة في أن (اللقاء) الوارد في قوله تعالى : ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾[البقرة / ٤٦] لا يعني الرؤية فقال : ((وقالت المعتزلة : لفظ (اللقاء) لا يفيد الرؤية . والدليل عليه الآية والخبر والعرف : أمّا الآية ... وأمّا الخبر فقوله ﷺ : من حلف على يمين ليقتطع بها مال امرئ مسلم لقى اللّه وهو عليه غضبان» وليس المراد (رأى الله) لأن ذلك وصف أهل النار))[٢].

ت- النموذج الثالث : ومن الموارد أيضا ما نقله عن الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ) في قصّة تيه قوم النبي موسى ﷺ ونزول المنّ والسلوى من قوله تعالى : ﴿وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾[البقرة / ٥٧] فقال: ((وكيفيّة قصّتهم : انّه لما ابتلاهم اللّه بالتيه إذ قالوا لموسى ﷺ : ﴿فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ ﴾[المائدة / ٢٤] حين أمرهم بالسير إلى بيت وحرب العمالقة ، فوقعوا في التيه ، فصاروا كلّما ساروا تاهوا في قدر خمسة فراسخ أو ستّة ، فكلّما أصبحوا ساروا غادين ، فأمسوا فإذا هم في مكانهم الذي ارتحلوا منه كذلك حتّى تمّت المدّة ، وبقوافيها أربعين سنة ...))[٣].

ثم استشهد الطبرسي(ت ٥٤٨ هـ) بحديث عن الصادق ﷺ ((وممّا روى أصحابنا الإمامية في هذه القصّة عن الصادق ﷺانّه كان ينزل عليهم المنّ من وقت طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ، فمن نام في ذلك الوقت لم ينزل نصيبه ، فلذلك يكره النوم في هذا الوقت))[٤] .

وهذه الأمثلة هي أبرز ما وقعنا عليه في المنهج العام المتبع بنقل المأثور في التفسير، وينتقل

---

(١)التفسير ج ٢ ص ٣٤.

(٢)المصدر نفسه ج ٣ ص٢٩٦ وما بعدها، والقول منقول من الرازي، مفاتيح الغيب ج٣ ص٥٤ وما بعدها، والحديث ورد في مسند احمد بن حنبل ج١ ص٤٢٦.

(٣)التفسير ج ٣ ص ٤٢٠، ينظر : مجمع البيان ج١ ص٢٢٥ .

(٤)ينظر : الطبرسي ، مجمع البيان ج١ ص٢٢٥ .

البحث الى بيان أهم الموارد التي تناول فيها صدر المتألهين الشيرازي مباحث النقل بالمأثور ، من سند الحديث ومتنه ودلالته :

٢- أهم مباحث النقل بالمأثور الواردة في التفسير

دأب أكثر المفسرين، على الاقتباس من أنوار الحكم ومنابع علم النبي محمد وآله الطاهرين عليهم السلام المعنيين ببيان ما جاء بالقرآن الكريم، فنرى تفاسيرهم قد ملئت بنقل ما أثر عنهم عليهم السلام، في بيان كثير من الآيات، لكن وكما هو معلوم فإن الروايات تعرضت للدس والتحريف أو التصحيف، والاختلاف في دلالتها على معنى معين؛ لذا كان من الضروري على من اراد الابحار في تفسير الكتاب الالهي بالمأثور، أن يلم بقواعد علم الدراية وقواعد الجمع بين الاحاديث وتأويلها، وصدر المتألهين الشيرازي وقع على تلك الضرورة، فلم يهمل مباحث السند والمتن وفهم دلالة الحديث؛ لذا ذكرها في بعض الموارد ، وسنوردها في هذه الفقرة على النحو الآتي :

أ- السند

أورد صدر المتألهين الشيرازي- في موارد قليلة- بعض الاحاديث أكد فيها أنها صحيحة أو مسندة أو متصلة السند، وفي بعض الاحيان مع ذكر اسم الراوي و مصدر الرواية وبعض من سلسلة السند ، مؤكداً بذلك على اعطاء السند أهمية ولو نسبياً، وسوف يتضح-لاحقا- سبب قلة الاهتمام بالسند .

والموارد التي وجدت في التفسير هو ما استشهد به على أن أسرار التنزيل أعلى من أن تدرك بالفكر فقال : ((وممّا يدل على أن أسرار التنزيل والإنزال أجلّ شأنا مما يعلم بقوّة تفكّر ...ما رواه الشيخ الجليل أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني - بسنده المتصل إلى أبي بصير - عن أبي عبد اللّه جعفر بن محمد عليه السلام أنه قال : نحن الراسخون في العلم ...))[1] فأثبت بذكر الكليني (ت ٣٢٩هـ) أنه جاء به من الكافي[2]، و أثبت اتصال سنده بقوله (بسنده المتصل) مما يعطي اكثر اطمئنان للحديث، ومن الروايات أيضا ما ذكره في فضل العلم واستشهد بقول الكليني[3] ((فمن

(١)التفسير ج ٤ ص ١٥٩.

(٢)ينظر : الكافي ج ١ ص ٢١٣.

(٣) ينظر : المصدر نفسه ج ١ ص ٤٤.

طريق أهل البيت عليهم السلام ما رواه محمّد بن يعقوب الكليني رحمه اللّه بسنده المتّصل عن سليم بن قيس الهلالي ، قال : سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يحدّث عن النبي صلّى اللّه عليه وآله انه قال : في كلام له العلماء رجلان ...))[1]، ومن الموارد التي أكد فيها -أيضا- على السند واتصاله قوله ((روى أيضا بسنده المتصل عن أبي جعفر عليه السّلام قال : من طلب العلم...روى أيضا مسندا عن حفص بن غياث ، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال يا حفص يغفر للجاهل ...[وقوله] بهذا الاسناد قال : قال أبو عبد اللّه عليه السلام قال عيسى ...[وقوله] روى أيضا مسندا عن جميل بن درّاج ، قال : سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول : إذا بغلت النفس[2]...))[3].

ونقل حديث مرفوع الى الامام علي عليه السلام مع ذكر بعض من السند فقال : ((عن عدّة من أصحابه ، عن أحمد بن محمّد بن خالد ، رفعه - قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام في كلام له خطب به على المنبر : ايها الناس إذا علمتم فاعملوا[4] ...))[5]، ويلاحظ هنا تأكيده على أن الحديث مرفوع فضلا عن ذكر بعض رواة السند مما يسهل الرجوع الى كتب الجرح والتعديل والتأكد من وثاقتهم.

و أما بالنسبة للموارد التي ذكر فيها اسم الراوي وكتابه فهو ما نقله عن ابن بابويه القمي[6] (ت٣٢٩هـ) في وجود الجسم الكبير في المكان الصغير فقال: ((فإن قلت : كيف يكون الشقّ الأوّل - وهو وجود الجسم العظيم في المكان الصغير ممتنعا غير مقدور ، وقد روى محمد بن علي بن بابويه القمّي - ره - في كتاب التوحيد - بسنده المتّصل : انه جاء رجل الى الرضا عليه السلام ...))[7] فحوت الرواية على اسم الراوي (القمي) و كتابه(التوحيد) و اتصال سنده.

وفي مورد مقارب لهذا ما نقله عن القمي[8] ايضا فقال : ((وذكر الشيخ الجليل محمد بن عليّ بن بابويه القمّي - رحمهما اللّه - في الفقيه رواية عن زرارة بن أعين ، أنه سئل ابو عبد

---

(١)التفسير ج ٣ ص٢٢١.
(٢)ينظر : الكافي ج ١ ص ٤٧ .
(٣)التفسير ج ٣ ص٢٢٢.
(٤)ينظر : الكافي ج١ ص ٤٥.
(٥)التفسير ج ٣ ص٢٢١ وما بعدها.
(٦)ينظر : التوحيد ص ١٣٠.
(٧)التفسير ج ٣ ص ٤٣٩.
(٨)ينظر : من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٣٧٩.

اللهعن خَلق حواء...))[١]، وذكر الراوي والكتاب يسهل كثيرا التحقق من صحة الرواية.

وفي مورد ذكر فيه أسم الراوي ولقبه وكتابه و الموضوع الذي ورد فيه الحديث، مع التأكيد على الاتفاق على صحته فقال : ((...ورواه الشيخ الجليل أمين الإسلام ، ثقة المحدّثين محمد بن يعقوب الكليني في أول كتاب العقل من كتب الكافي[٢]، وهو حديث متّفق على صحّته الجميع))[٣]، وهذا من الموارد النادرة التي توحي بتحري مكانة الراوي مع التأكيد على صحة الحديث، ومن الموارد النادرة أيضا ذكر سلسلة سند متصلة بالمعصوم فقال عن ((الكليني طاب ثراه ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحسين بن سعيد ، عن أبي عمير ، عن جميل بن درّاج ، عن ابن طيار ، عن أبي عبد اللّه عليه السّلام ، قال : إن اللّه احتج على الناس[٤]...))[٥].

بـ الفاظ المتن

وضّح صدر المتألهين الشيرازي -أثناء نقله لبعض الروايات- اختلاف الالفاظ مع وحدة المعنى، وفي بعضها ذكر الاختلاف مع الاشارة الى الاتفاق على صحة الحديث، كما ذكر بعض الروايات مبينا زيادة الفاظ احداها عن الاخرى.

ومن الروايات التي ذكر فيها اختلاف الالفاظ ما رواه في السكوت عن ما لا علم للرجل به اذ نقل عن عبد الرحمن بن ابي ليلى قوله : ((أدركت في هذا المسجد مائة وعشرين من أصحاب رسول اللّه ﷺ، ما منهم من أحد يسئل إلّا ودّ أنّ أخاه كفاه ذلك[٦]))[٧]، ثم قال مشيرا الى أن الرواية القادمة توافق الاولى لكن باختلاف الالفاظ بينهما ((وفي لفظ آخر : كانت المسألة تعرض على أحدهم، فيردّها إلى الآخر حتى يعود إلى الأوّل[٨]))[٩].

ومن الموارد في هذا الصدد ما ذكره في العفو الالهي عن المذنبين، بعد الاستدلال بالآيات

(١)التفسير ج ٣ ص ٨٧.

(٢)ينظر : الكافي ج ١ ص ١٠.

(٣)التفسير ج٤ ص ٣٩٩.

(٤) ينظر : الكافي ج١ ص ١٦٢ وما بعدها.

(٥)التفسير ج ٦ ص ٢٧.

(٦) ينظر : الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، سنن الدارمي ج١ ص٢٤٨ وما بعدها رقم الحديث(١٣٧).

(٧)التفسير ج ٣ ص ٢٣٠ وما بعدها.

(٨) المكي، أبو طالب، قوت القلوب ج١ ص٢٣٨.

(٩)التفسير ج ٣ ص ٢٣١.

قال : ((وفي الخبر : لو لم يذنبوا لخلق اللّه خلقا يذنبون ليغفر لهم[١]))[٢]، ثم ذكر الاختلاف فقال: ((وفي لفظ آخر : لذهب بهم وجاء بخلق آخر يذنبون فيغفر لهم ، إنّه هو الغفور الرحيم[٣]))[٤]، ويقرب من هذا الامر ما رواه في وصف الخلق في الارحام قائلاً : ((...في وصف ملك الأرحام : إنّه يدخل الرحم فيأخذ النطفة في يده ثمّ يصوّرها جسدا ، فيقول : يا ربّ أذكر أم أنثى أسويّ أم معوج ؟ فيقول اللّه ما شاء ، ويخلق الملك[٥]))[٦]، ثم قال : ((وفي لفظ آخر : يصوّر الملك فيها الروح بالسعادة والشقاوة[٧]))[٨].

أما الموارد التي بين فيها الاتفاق في الحديث مع اختلاف الفاظه، ما أورده من غير طرق الامامية، لكن بالإشارة على انه متفق من طريق الامامية بقوله : ((روي أيضا في كتاب الكافي[٩] حديثا متّفقا عليه عن أبي عبيدة ، قال : سمعت أبا جعفر ﷺ - يقول : اللّه تعالى أشدّ فرحا بتوبة عبده من رجل أضلّ راحلته ...))[١٠]، ثم عقّبه بحديث جاء في صحيح مسلم[١١] قائلاً : ((وهذا الحديث ممّا هو منقول في غير هذه الطريقة عن رسول اللّه ﷺ بزيادة ألفاظ اخر ، وهو إنّه قال ﷺ: اللّه [تعالى] أفرح بتوبة عبده المؤمن من رجل نزل في أرض مهلكة معه راحلته ... وفي بعض الألفاظ: فقال من [شدّة] فرحه إذا أراد شكر اللّه : أنا ربّك ، وأنت عبدي))[١٢]، وهو بهذ الأسلوب اعطى للحديث شهرة بين الفريقين ، مؤكدا على تنوع مصادره ولم يقتصر على الامامية فقط، وفي مورد آخر بنفس الاسلوب قال معلقاً على حديث اختلفت الفاظه وتشابه مراده : ((...وهذا الحديث متفق عليه بين الفريقين وان اختلف في صورة الألفاظ))[١٣].

---

(١) ينظر : بن حنبل،أحمد، مسند أحمد بن حنبل ج٤ ص٣٨٠ رقم الحديث(٢٦٢٣)

(٢)التفسير ج ٣ ص ٣٣٦.

(٣)ينظر : ابن ابي الدنيا، عبد الله بن محمد، حسن الظن بالله ص٣٧ رقم الحديث (٢٤)

(٤)التفسير ج ٣ ص ٣٣٦.

(٥)ينظر :النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم ج٤ ص٢٠٣٧ رقم الحديث (٢٦٤٥)

(٦)التفسير ج٤ ص ٢٢٠ وما بعدها.

(٧)ينظر : الكليني، الكافي ج٦ ص١٣ وما بعدها.

(٨)التفسير ج٤ ص ٢٢٠ وما بعدها.

(٩) ينظر : الكافي ج ١ ص ٤٣٥.

(١٠)التفسير ج ٣ ص ١٣٤.

(١١)ينظر : ج٤ ص ٢١٠٣ رقم الحديث (٢٧٤٤) ،ص ٢١٠٤ رقم الحديث (٢٧٤٧).

(١٢)التفسير ج ٣ ص ١٣٥.

(١٣)المصدر نفسه ج ٥ ص ١٨١.

وأما بالنسبة لسرد روايتان في احدهما زيادة، هو ما نقله في بيان أن الإنسان أشرف الخلائق قال : ((قد وقع التأكيد في هذا المعنى منه ﷺ بأمور كثيرة منها قوله : إنّ اللّه خلق آدم على صورته[١]))[٢] واتبعها بذكر رواية مختلفة في لفظ فقال : ((وبرواية على صورة الرحمن[٣]))[٤] ثم ذكر رواية فيها زيادة على الرواية الأولى فقال : ((... في وصيته بعض أصحابه في الغزو: إذا ذبحت فأحسن الذبحة وإذا قتلت فأحسن القتلة واجتنب الوجه فإن اللّه خلق آدم على صورته[٥]))[٦]، وبهذه الزيادة ، اعطى ايضاح أكثر بموضوع شرفية الانسان، ومعاملته.

ت- تصحيح دلالة بعض الأحاديث

تطرّق صدر المتألهين الشيرازي في بعض المواضع الى تصحيح ما يدل عليه الحديث وأنه ليس كما يتداول عند بعض الفرق والاشخاص، ومن أمثلة ذلك ما وضحه من مذهب مقاتل بن سليمان وبعض المرجئة من أن النار للكفار فقط وأن من شهد بشهادة لا اله إلا الله دخل الجنة وإن كان عاصياً فقال مصححاً هذا الفهم : ((وأمّا تمسّكهم بمثل قوله ﷺ: من قال لا إله إلّا اللّه دخل الجنّة[٧]. وفي رواية : وجب عليه الجنّة[٨]، فهو ضعيف ،لأنّه إنّما ينفي خلود النار - لا الدخول فيها واعلم إنّ الايمان إذا كان حقيقيّا بالغا إلى حد علم اليقين يمكن القول بعدم دخول صاحبه في النار ، ولكن قلّ ما يحصل هذا المقام لأحد إلّا مع اجتنابه عن الكبيرة ، وذلك لكونه متوقّفا على صفاء كامل في القلب وتجرّد بالغ عن أغراض النفس ولذّاتها الحيوانيّة))[٩].

وبعد بيان دلالة الحديثين- والتنبيه على ضعف الاستدلال بهما - نقل حديث عن الايمان، فقال : ((والذي يدلّ على أنّ الايمان القوي يمنع صاحبه عن دخول النار ، ما جاء عن رسول اللّه ﷺ إنّه يقال يوم القيامة : اخرجوا من النار من في قلبه مثقال من الايمان ، ونصف مثقال ،

---

(١) ينظر : البخاري، صحيح البخاري ج٨ ص ٥٠ رقم الحديث (٦٢٢٧).

(٢)التفسير ج ١ ص ١٠٧.

(٣) ينظر : القاضي، ابو يعلى، ابطال التأويلات ص٨١.

(٤)التفسير ج ١ ص ١٠٧. .

(٥)ينظر : مع تفاوت بالالفاظ : الدارقطني، الصفات ص ٤٤-٤٧ وما بعدها.

(٦)التفسير ج ١ ص ١٠٧.

(٧)ينظر : بن حنبل،أحمد، مسند أحمد بن حنبل ج٤ ص٣٨٠ رقم الحديث(٤٦٤)

(٨)ينظر : المصدر نفسه ج٤ ص٣٨٠ رقم الحديث(٢٢١٢٧)

(٩)التفسير ج ٣ ص ٣٢٦ وما بعدها.

وربع مثقال ، وشعيرة ، وذرّة[١]))[٢]، وبعدها شرح دلالته لبيان طريقة الفهم الصحيح لهكذا أحاديث فقال : ((كلّ ذلك تنبيه على تفاوت درجات الايمان ، وأنّ هذه المقادير لا يمنع دخول النار .وفي مفهومه انّ من كان إيمانه يزيد على مثقال فإنّه لا يدخل النار . وان من في قلبه ذرّة من الايمان لا يستحقّ الخلود في النار - وإن دخلها))[٣] .

ومن الامثلة التي نبه فيها على ضرورة الفهم الصحيح للحديث، ما ذكره في المراد من الرواية الحاثة على التفكر في الخَلق وأنها تشير الى معرفة الخالق فقال ((...وأما قوله ﷺ: تفكّروا في الخَلق[٤]، فذلك إنّما أمر به ليستفاد منه معرفة الخالق - وهو لنا ، لا علينا))[٥] . وكذا في الرواية الحاثة على الاهتمام بدين العجائز ، وأن المراد منها تسليم الامور لله كما هو دأب كبار السن فقال : ((وأما قوله ﷺ: عليكم بدين العجائز[٦]، فليس المراد إلّا تفويض الأمور كلّها إلى اللّه والاعتماد في الأمور عليه))[٧].

ويقرب من هذه الطريقة ما قاله في الرواية التي توصي بالتوقف في القدر، وأن هذا التوقف لا يعني كل ما يتعلق بالقدر كالتدبر به؛ لأن النهي الجزئي لا يفيد النهي الكلي فقال : ((قوله ﷺ :إذا ذكر القدر فأمسكوا [٨]، فالاستدلال به ضعيف ، لأنّ النهي الجزئي لا يفيد النهي الكلّي ، ولأن النهي عن الإمساك غير النهي عن النظر والتدبّر))[٩].

ثانياً : أسس التفسير بالمأثور وتوظيفها في التفسير

١ـ الدليل العقلي

يرى صدر المتألهين الشيرازي أن الرواية أذا اتكأت على دليل عقلي تكون صحيحة

(١) ورد حديث بهذا المضمون مع اخلاف الالفاظ في صحيح البخاري ج١ ص١٧(رقم الحديث: ٤٤).

(٢)التفسير ج٣ ص ٣٢٧.

(٣) التفسير ج٣ ص٣٢٧.

(٤)الاصبهاني، ابي الشيخ ، العظمة ج١ ص٢١٦(رقم الحديث: ٥).

(٥)التفسير ج٢ ص ٨١.

(٦)ورد حديث بهذا المضمون مع اخلاف الالفاظ في زهرة الفردوس لابن حجر ج١ ص٧٨٧ (رقم الحديث: ٣٧٣).

(٧)التفسير ج٢ ص ٨١.

(٨) الطبراني ، المعجم الكبير ج٢ ص٩٦ (رقم الحديث ١٤٢٧).

(٩)التفسير ج٢ ص ٨١.

المضمون، وإن كان في أحد رواتها ضعف، فالبرهان في هذا المورد مقدم على السند، ووجد البحث أن هذا الاساس أكثر ما استُعمل في المسائل الاعتقادية والمسائل التي تتعلق بالعلم وما شابهها مقارنة بالمسائل التي تتعلق بالأحكام الفقهية، ومن الامثلة على هذا الاساس :

ما استشهد به على علم الله تعالى وقضائه، إذ أثبت في بادئ الامر أن الله سبحانه عالم في الازل بجميع الموجودات الروحانية والجسمانية وهذا هو القضاء، فإذا اخرج هذا العلم من القوة الى الفعل على سبيل التجدد والانقضاء على التفصيل يسمى القدر(١)، ويقول بعد هذا التفصيل ((فالإيمان بالقدر واجب من هذه الجهة ، والرضا بالقضاء فرض متحتّم من هذا البرهان))(٢)،اي أنه برهن على القضاء والقدر، وبعدها استشهد بحديث كان احد رواته من الغلاة وهو (اسحاق بن محمد)، بحسب ما صرح به في شرحه لإصول الكافي(٣)، ولكن استشهد بروايته في هذا المقام، لأن -وكما بينا- البرهان مقدم على ضعف السند في هذه المسائل؛ لذا ذكر الحديث ولم يعبأ لضعفه فقال : ((ومن الأحاديث المستفيضة الشائعة بين طوائف العلماء المتفّق عليها ما رواه محمد بن يعقوب الكليني(٤) رحمه اللّه في باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين منه عن علي بن محمد عن سهل بن زياد وإسحاق بن محمد وغيرهما رفعوه ، قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام جالسا بالكوفة بعد منصرفه من صفّين إذا أقبل شيخ فجثا بين يديه ،ثمّ قال له :يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشام أبقضاء من اللّه وقدر؟

فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: أجل يا شيخ ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن واد إلّا بقضاء من اللّه وقدر ، فقال له الشيخ : عند اللّه أحتسب عنائي يا أمير المؤمنين ، فقال له : مه يا شيخ فواللّه لقد عظّم اللّه لكم الأجر في مسيركم وأنتم سائرون ، وفي مقامكم وأنتم مقيمون ، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون ، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليه مضطرّين، فقال له الشيخ : وكيف لم نكن في شيء من حالاتنا مكرهين ولا إليه مضطرّين وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا ؟ فقال : أو تظنّ إنّه كان قضاء حتما وقدرا لازما إنّه لو كان ذلك كذلك، لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهي والزجر من اللّه وسقط معنى الوعد والوعيد . فلم يكن لائمة للمذنب ولا محمدة للمحسن ولكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن ، وكان المحسن أولى

---

(١)ينظر : التفسير ج١ ص ٣٣٦.

(٢)المصدر نفسه.

(٣)ينظر : ج ٤ ص ٢٧٥.

(٤)ينظر : الكافي ج ١ ص ١٥٥.

بالعقوبة من المذنب...))[١]، وهذا الرواية ما دامت متفقة مع البرهان الذي ذكره صدر المتألهين فهي مقبولة عنده.

ومن الروايات التي كان احد رواتها ضعيف (سهل بن زياد)[٢]، ما رواه في فضل يوم الجمعة فقال : ((روى سهل بن زياد عن أبي بصير ، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله : إنّ يوم الجمعة سيّد الأيّام ، يضاعف اللّه فيه الحسنات ، ويمحو فيه السيّئات ، ويرفع فيه الدرجات ، ويستجاب فيه الدعوات ، ويكشف به الكربات ، ويقضي فيه الحاجات العظام[٣]...))[٤]، والذي يجوّز لصدر المتألهين قبول هذا الحديث هو ما برهن عليه من مكانة هذا اليوم والحكمة المتعلقة به، إذ يرى أن وضع العبادات في أوقات معينة -ومنها يوم الجمعة- هو لإزالة الذنوب التي تتراكم على قلب الانسان طوال الاسبوع بسبب طبعه المجبول للعدول عن طريق الصواب والانشغال بالملذات، فيأتي يوم الجمعة ليذكرهم الى الحق قبل السقوط في الهاوية فقال : ((فلهذا وضعت العبادات وفرض عليهم تكرارها في الأوقات المعيّنة ليزول عنهم بها درن الطبائع المتراكمة في أوقات الغفلات ، وظلمة الشواغل العارضة في أزمنة اتّخاذ اللذات وارتكاب الشهوات ، فيتنوّر بواطنهم بنور الحضور وينتقّش قلوبهم بالتوجه إلى الحقّ عن السقوط في هاوية النفس والعثور ، ويستريح بروح الروح وحبّ الوحدة عن وحشة الهوى وتفرّق الكثرة))[٥].

ومن الأمثلة أيضا ما رواه عن الكليني(ت ٣٢٩هـ) في ما يحتج به الله تعالى على الناس، إذ قال صدر المتألهين في-شرحه لإصول الكافي-على سند هذه الرواية(مجهول)[٦]، لكن عضّد فيها كلامه بعد اثبات الدليل العقلي في أن الله يحتج على من يترك الخوض في معرفة الله وتوحيده؛ لأن ذلك مما يعرف بالعقل فقال : ((فاعلم إن الذين لم يأتهم نذير في إقامة الحجة عليهم وعدمها

(١)التفسير ج ١ ص ٣٣٦ وما بعدها.

(٢)ينظر : صدر المتألهين، شرح أصول الكافي ج ١ ص٢٢٠، ويُذكر أن أحد الباحثين ادعى أن صدر المتألهين يوثق سهل بن زياد وسماه (سهل بن زياد الثقفي الخزار)، وهو اشتباه واضح، إذ صدر المتألهين يضعف سهل بن زياد ويوثق (عمر بن عثمان الثقفي الخزار) ، فالثقفي الخزار هو (عمر) وليس (سهل)، ينظر : مزيد ، علي خنجر، الصنعة الرجالية عند الشيخ صدر المتألهين الشيرازي في كتابه (شرح الأصول من الكافي) للكليني ص ١٢٦.

(٣)ينظر : الكافي ج ٣ ص ٤١٤.

(٤)التفسير ج ٧ ص ٢٣٠.

(٥)المصدر نفسه ج ٧ ص ٢٣٥.

(٦)ينظر : ج ٤ ص ٣٤٧.

يوم القيامة أقسام : لأنهم إما مستعدّون بحسب الفطرة لارتقاء طريق السعادة والخير أم لا ، وعلى الأول : إما أن يكونوا مقصّرين فيما لا يدرك إلا بالشريعة لعدم استقلال العقل به ، وإما فيما سوى ذلك كمعرفة اللّه وتوحيده وعلمه وحكمته ، فالأولان لا يقام عليهما حجة بخلاف القسم الثالث لأن أدلة العقل وأسباب الهداية معه في كل وقت))[١]، ثم علّق على أن هذا الكلام مستند على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين مردفاً ذلك برواية ذات السند المجهول فقال : ((هذا بحسب ما اقتضاه الدليل العقلي الموافق لما ذهب إليه أهل الحق من قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وأما الدليل النقلي فالمستفاد من الأحاديث المروية عن أئمة العصمة والهداية سلام اللّه عليهم أجمعين : منها ما رواه صاحب كتاب الكافي[٢] الشيخ الجليل ثقة الإسلام أبو جعفر محمد ابن يعقوب الكليني طاب ثراه ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحسين بن سعيد ، عن أبي عمير ، عن جميل بن درّاج ، عن ابن طيار ، عن أبي عبد اللّه عليه السّلام ، قال : إن اللّه احتج على الناس بما آتاهم وعرّفهم))[٣].

و مما يجب التنبيه عليه هو أن هذا الأساس ذكر في شرح أصول الكافي إذ قال : ((هذا الحديث وان كان ضعيف السند لوقوع الضعفاء مثل سهل بن زياد ومفضل بن صالح وغيرهما في طريقه : الا ان ذلك لا يقدح في صحة مضمونه ، لأنه معتضد بالبرهان العقلي ، وكذلك كثير من الأحاديث الواردة في أصول المعارف ومسائل التوحيد وغيره))[٤]، لكن تطبيقه شمل التفسير أيضا، وهذا ما بيناه قبل قليل، وقد يكون سبب ذلك هو أن صدر المتألهين جعل شرح أصول الكافي معلما لفكره في الحديث وجعل تحقيق الروايات الواردة فيه أساسا للأخذ بالروايات التي ذكرها في التفسير، أي أننا إذا أردنا أن نفهم فكر صدر المتألهين في تحقيق الروايات، يجب أن لا نغفل عن شرحه لأصول الكافي، وهذا مما جعلنا نرجع الى ذلك الشرح ونقتبس منه ما أوردنا وما سنورده في أحد الاسس القادمة.

٢- الروايات الصحيحة مصدر للعقائد

يصرّح صدر المتألهين بأن العقائد لا تؤخذ إلا بالبرهان العقلي أوالحديث الصحيح القطعي إذ يقول : ((فان المتبع في الاعتقاديات اما البرهان واما النقل الصحيح القطعي عن أهل

---

(١)التفسير ج ٦ ص ٢٧.

(٢)ينظر : الكافي ج ١ ص ١٦٢ وما بعدها.

(٣)التفسير ج ٦ ص ٢٧.

(٤) ج ١ ص٢٢٠.

العصمة والولاية...))[1]، أما بالنسبة للبرهان فقد مر الكلام في بعض موارده(اعتمادة في الحديث الضعيف) وسيأتي في فصول لاحقة كلام اكثر تفصيل فيه؛ لأن هذا ليس مورد بيانه، أما النقل القطعي الصحيح، فنذكر ما وجدناه في صفحات تفسيره :

قال صدر المتألهين في أن النبي الاكرمﷺ هو المراد بالعقل الاول الذي له نفس درجة القرب الالهي سواء في أول خلقه أو بعد التحاقه بالرفيق الاعلى، وهو ذات واحدة ، ثم استشهد على ذلك بـ ((لقوله ﷺ: أول ما خلق اللّه نوري[2] و قوله : أول ما خلق اللّه العقل ، قال له : أقبل فاقبل ، ثم قال له : أدبر فأدبر ، قال : فبعزّتي وجلالي ما خلقت خلقا أعظم منك ، بك أعطي وبك آخذ ، وبك أثيب ، وبك أعاقب ، ورواه الشيخ الجليل أمين الإسلام ، ثقة المحدّثين محمد بن يعقوب الكليني في أول كتاب العقل من كتب الكافي[3] ، وهو حديث متّفق على صحّته الجميع))[4]. وعبارة (متفق على صحته الجميع) يشير الى الطريق الذي روى فيه الحديث في شرحة لإصول الكافي[5]، وموضوع الحديث-الذي يتكلم عن كمالات النبيﷺ- يؤكد ما صرّح به من أن احد طرق اخذ الاعتقادات هو الحديث الصحيح القطعي.

وعلى الطريقة نفسها أورد حديث يدل على أن المؤمن بالآخرة والمعاد ويوم الحساب، هو من انتبه من نوم الغفلة والضلال ((واما المقر بالآخرة ، المؤمن بالمعاد ، الموقن بيوم الحساب ، فهو الذي تنبّهت نفسه من نوم الغفلة ورقدة الضلالة ، وانبعثت من موت الجهالة ، وحيّت بروح المعارف وانفتحت لها عين البصيرة ، فيشاهد يوم القيامة ويرى كأنها قد قامت ،فإذا سئل وقيل له : كيف أصبحت ؟ قال : أصبحت مؤمنا حقا فإذا قيل له : وما حقيقة إيمانك ؟ قال : أرى كأن القيامة قد قامت ، وكأني بعرش ربي بارزا ، وكأن الخلائق في الحساب ، وكأني بأهل الجنة فيها منعّمين ، وأهل النار فيها معذبين فقيل : قد أصبت فألزم بعين الطريق[6]))[7]، ثم علق على

(١)التفسير ج ٥ ص٩١
(٢) ينظر : الاحسائي، ابن ابي الجمهور ، عوالي اللئالي ج٤ ص ٩٩.
(٣)ينظر : ج١ ص ١٠.
(٤)التفسير ج٤ ص٣٩٩.
(٥)ج ١ ص٢١٥.
(٦) ينظر بالفاظ متقاربة : الكليني ، الكافي ج٢ ص ٥٤.
(٧)التفسير ج ٥ ص ٢٠٧ وما بعدها.

صحته ((كما ورد في الحديث المتفق على صحته))[١].

٣ـ حذف السند

وجد البحث أن الاعم الاغلب عند نقل الرواية هو حذف السند وذكر المتن، أو حذف السند و ذكر الراوي القريب من المعصوم[٢]، إلا في مواضع نادرة، كالسند الذي ذكر فيه اكثر ستة رواة : عن الكليني (ت ٣٢٩هـ)[٣] ((عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحسين بن سعيد ، عن أبي عمير ، عن جميل بن درّاج ، عن ابن طيار ، عن أبي عبد اللّه عليه السلام...))[٤]، وكالسند الذي صرح فيه بذكر اسماء أربعة من الرواه قائلا : ((روى صاحب الكافي[٥] رحمه اللّه عن عليّ بن إبراهيم ، عن محمّد بن عيسى ، عن يونس بن عبد الرحمن ، [عن غير واحد] عن أبي جعفر وأبي عبد اللّه عليهما السلام ...))[٦].

كما وجد البحث أن أكثر الاحاديث التي لم يذكر سندها وصرح انه نقلها من الكافي كأن يقول (عن الكليني أو ثقة الاسلام) ، فسندها مذكور في شرحه لأصول الكافي شرط أن تكون ضمن دائرة شرحه أي من كتاب العقل والجهل الى ما وصل اليه من كتاب الحجة، فكل احاديث هذه الدائرة مذكور سندها مع جرح وتعديل اغلب رواتها؛ لذا يكون شرح أصول الكافي أحد مناهل معرفة سند الروايات التفسيرية المنقولة من الكافي ، وهذا الامر هو سبب آخر لاعتمادنا على الشرح في معرفة أسس صدر المتألهين في المأثور، وأدلة ذلك كثيرة نذكر منها :

ما رواه عن الكليني عن عدة من الاصحاب مسندا الى الصادق عليه السلام قائلا : ((رواه رئيس المحدّثين محمد بن يعقوب الكليني[٧] رحمه اللّه عن عدّة من أصحابه مسندا إلى أبي عبد اللّه عليه السلام ، إنّه قال : يسلك بالسعيد في طريق الأشقياء حتّى يقول الناس ما أشبهه بهم بل هو

(١)التفسير ج٥ ص ٢٠٨.

(٢)ومنها ما يبتدأ بعبارة (وفي الخبر ، وفي الحديث) ، ينظر مثلا : التفسيرج١ ص ٣٨٧. ج٢ص ١٤، ٣٣٥. ج٣ ص ١٣٢. ج٤ ص ٣٣٨، ٤٠٤. ج٦ ص ١٠٣، ١٢٧. ج ٧ ص ٢٠٤، ٢٩٣.

(٣)ينظر : الكافي ج١ ص ١٦٢ وما بعدها..

(٤)التفسير ج ٦ ص ٢٧.

(٥)ينظر : الكافي ج١ ص ١٥٩.

(٦)التفسير ج ١ ص ٣٤٣.

(٧)ينظر : الكافي ج١ ص ١٥٤.

منهم . ثمّ يتداركه السعادة ...))[١]، وذكر هذا الحديث بكامل سندة في شرح الاصول فقال : ((عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن النضر بن سويد عن يحيى بن عمران الحلبي عن معلى بن عثمان ، الا حول عن معلى بن خنس له كتاب كذا في الفهرست . عن علي بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : يسلك بالسعيد طريق الأشقياء ، حتى يقول الناس ما أشبهه بهم بل هو منهم ثم يتداركه السعادة...))[٢].

ومن الموارد التي اختصر فيها السند ما نقله عن الكليني ايضا مباشرة عن الامام علي عليه السلام قائلا : ((ذكر الشيخ الجليل أبو جعفر محمّد بن يعقوب الكليني[٣] في باب المشيئة والإرادة من كتاب التوحيد من كتب الكافي عن أبي الحسن عليه السّلام : إنّ للّه إرادتين ومشيئتين : إرادة حتم ، وإرادة عزم ...))[٤]، أما طريق الرواية فهو كما ورد في الشرح : ((علي بن إبراهيم عن المختار بن محمد الهمداني ، مجهول غير مذكور في هذه شرح الكتب الرجالية التي عندنا . ومحمد بن الحسن عن عبد الله بن الحسن العلوي ، كأنه عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب أبو محمد مدني تابعي من أصحاب الصادق عليه السلام ... جميعا عن الفتح بن يزيد الجرجاني عن أبي الحسن عليه السلامقال : ان لله إرادتين ومشيئتين : اراده حتم وإرادة عزم...))[٥]، ويلحظ الى جانب ذكر الرواة هو ذكر وثاقة وضعف الراوي.

ومن الروايات أيضاً ما جاء في الجبر والتفويض قائلا : ((روى الشيخ الجليل محمد بن يعقوب الكليني[٦]- رحمه اللّه - في كتاب التوحيد من كتب الكافي عن أبي الحسن الرضا عليه السلامقال اللّه : يا بن آدم - بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء ...))[٧]، وذكر هذا السند في الشرح بقوله : ((محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن أحمد ابن أبي نصر قال قال أبو الحسن الرضا عليه السلام قال الله : يا بن آدم بمشيئتى كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء...))[٨]،

(١)التفسير ج١ ص٣٣١.
(٢)ج٤ ص ٢٦١.
(٣)ينظر : الكافي ج١ ص ١٥١.
(٤)التفسير ج ٢ ص ٢١٤.
(٥)ج٤ ص ٢٣٥.
(٦)ينظر : الكافي ج١ ص ١٥٢.
(٧)التفسير ج٢ ص٢٣١.
(٨)ج٤ ص ٢٣٨.

ويوجد في هذا الاساس أمثلة عديدة نكتفي بما نقلناه ونترك الباقي لمصادره[1].

٤ـ تأويل الروايات

يصرّح صدر المتأليهن بأن كلام المعصوم عليه السلام في بعض الموارد يكون كالمتشابه الذي لا يعرف تأويله إلا من عرف علم الالهيات وهم الانبياء و العرفاء، إذ يقول -بعد ذكر كلام للإمام علي عليه السلام حول الكرسي- : ((واعلم أن هذا المنقول عنه عليه السلام حكمه حكم المتشابه من القرآن في باب قصور الفهم عنه وتحيّر العقول في دركه ، لأنّه كلام صدر عن معدن الولاية والتوحيد والعرفان ، ولا يعرفه إلا الراسخون في علم الأديان - واللّه أعلم))[2].

يستفاد من عبارة (لأنّه كلام صدر عن معدن الولاية والتوحيد والعرفان) أن حكم المتشابه لا ينحصر بالإمام علي عليه السلام بل يشمل كل المعصومين الذين هم معدن الولاية و التوحيد والعرفان ، وأما المراد من علم الاديان فهو كما يعرفه صدر المتألهين : ((علم الإلهيات الذي هو علم الأديان من معرفة الحق الأول ورسله واليوم الآخر...وهذا المعرفة إنما حصلت على التمام للأنبياء المؤيدين بالوحي والإلهام ثم لغيرهم من الأولياء والربانيين من العلماء وجميعهم من علماء الآخرة المأخوذة علومهم من ملائكة الله تعالى))[3]، هذا الحديث يشير الى شمولية النبي والعارف في علم الاديان، فالراسخون في العلم هم الأنبياء والعرفاء ، وبما أن صدر المتألهين يحسب من زمرة العرفاء بل هو الأكمل عقلا في زمانه، فنلحظ في تفسيره تأويل الأحاديث في بعض الموارد :

في تأويل كلام الامام علي عليه السلام في خلق الكون وتشبيهه بخلق الانسان، إذ يقول الامام عليه السلام: ((ثمّ أنشأ سبحانه فتق الأجواء وشقّ الأرجاء وسكائك الهواء ، فأجرى ماء متلاطما تيّاره ، متراكما زخّاره ، حمله على متن الريح العاصفة ، والزعزع القاصفة فأمرها بردّه وسلّطها على شدّه ، وقرنها إلى حدّه ، الهواء من تحتها فتيق ، والماء من فوقها دفيق، ...ثمّ زيّنها بزينة الكواكب

---

(١)ينظر مثلا : التفسير ج ٣ ص ٢٢١ رواية ((سمعت رجلان...)) والسند: شرح أصول الكافي ج ٢ ص ٢١٠. التفسير ج٣ ص ٤١١ وما بعدها . رواية ((جاء حبر الى أمير المؤمنين عليه السلام...)) والسند : شرح أصول الكافي ج ٣ ص ١٦٦. التفسير ج ٢ ص ٤٤ رواية ((اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة...)) والسند : شرح أصول الكافي ج ٣ ص ٦٠.

(٢)التفسير ج ٤ ص ١٥٤.

(٣)المبدأ والمعاد ٣٠٦.

وضياء الثواقب[١] ...))[٢]، أما التأويل الذي ذكره عند صدر المتألهين في هذه الخطبة : ((ثمّ اعلم إن الإنسان بحسب سيره الباطني كلّما وصل إلى درجة من درجات الكون اتّحد بها واتّصف بصفاتها وأحكامها وصدر منه أفعالها وآثارها المختصّة ، أو لا ترى إنّه منذ أخذ في السلوك من أول تكوّنه من التراب ، وهو أنزل مراتب الأكوان ومن النطفة ، وهي أوهن الصور الجماديّة الحاصلة من امتزاج الأركان ، فكلّ مرتبة وصل إليها من النبات والحيوان تحقّق بحقيقتها واتّحد بماهيتها ، حتّى وصل إلى الألطف فالألطف من الأكثف فالأكثف، فوصل في جسميّته إلى جرم دخاني هو أشبه الأجرام بالسماء ، وفي روحانيّته إلى عقل يدرك به كليات الاشياء...[ثم يقول] فقد انكشف وتبيّن من تضاعيف هذه الأسرار اللطيفة إن السماوات كانت مقدّمة على الأرض وما فيها من وجه ، وهي أيضا متأخّرة من وجه آخر))[٣] و بعد هذا الكلام يقول ((إنّ في كلام سيّد الأولياء وخليفة الأنبياء ، أمير المؤمنين وأخي خاتم النبيين - سلام اللّه عليهم وعليه وأخيه وأولاده أجمعين - ما يؤكد ما قررناه ، وينور ما صورناه))[٤]، ثم ينقل كلام الامام السابق ذكره .

ومن موارد تأويل الحديث هو تأويل ما روي عن النبي الاعظم ﷺ ((إنّه ليغان على قلبي ، وإنّي لأستغفر اللّه في اليوم مائة مرة[٥]))[٦]. إذ نقل صدر المتألهين أربعة وجوه لتأويل هذا الحديث مع التعليق عليها فقال : ((الأوّل : إنّ اللّه اطلّع نبيّه ﷺعلى ما يكون في امّته بعده من الخلاف وما يصيبهم ، فكان إذا ذكر ذلك وجد غينا في قلبه ، فاستغفر لامّته .

الثاني : إنّ رسول اللّه ﷺ كان ينتقل من حالة إلى حالة أرفع من الأولى ، فكان الاستغفار لذلك .

الثالث : - وهو تأويل أرباب الحقيقة - إنّ الغين عبارة عن السكر الذي كان يلحقه في طريق المحبّة الإلهيّة ، حتّى يصير فانيا عن نفسه بالكليّة . فإذا عاد إلى الصحو بعد المحو كان الاستغفار من ذلك الصحو.

الرابع : وهو تأويل أهل الظاهر - إنّ القلب لا ينفكّ عن الخطرات والخواطر والشهوات ، وأنواع

---

(١) ينظر : الشريف الرضي، نهج البلاغة ص٤٢.

(٢)التفسير ج٢ ص ٢٨٣ وما بعدها.

(٣)المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٨٢ وما بعدها

(٤)المصدر نفسه ج٢ ص ٢٨٣.

(٥)ينظر مع اخلاف بالالفاظ : الكافي ج٢ ص ٤٣٨.

(٦)التفسير ج ٣ ص ١٣٦.

الميل والإرادات، فكان يستعين بالربّ في دفع تلك الخواطر))[١].

ثم يقول: ((لا يخفى إنّ التأويل الثاني والثالث أولى بأن ينسب إلى أهل الحقيقة ممّا ذكره وجعله منسوبا إليهم ، فإنّ النبي ﷺ من فرط الجامعيّة وكمال المرتبة كان بحيث يسع قلبه الحقّ والخلق جميعا ، ويفي قوّته بضبط الجانبين ، ولم يكن بحيث إذا تعاطى شيئا من أمور السياسة أسرع إلى قلبه كدورة ، لأنّ ذلك شأن ضعفاء العقول – أمثالنا))[٢].

٥ـ الكشف المنطقي

يعتقد صدر المتألهين الشيرازي أن مجرد سرد الروايات والاكثار منها وخصوصا في مسائل العقائد، أمراً خاطأ، إذ ينبغي أن يكون العالِم والمفسر ذو دراية وفهم عقلي، مع انفتاح بصيرته وتنور قلبه بالهداية الربانية، إذ يقول في التعليق على رواية : ((إنّ اللّه خلق آدم على صورة الرحمن[٣]))[٤]، ((هذا من حيث الدلالة السمعيّة إذ كان لا يصدق كل أحد فيما يدّعى فيه الكشف والشهود بالبصيرة الباطنة أو الإلهام والتعريف الإلهي ما لم يدخل فيه الأوضاع الحسيّة كالرؤية بهذه الآلة أو الشهادة أو الرواية ... وهذه كلّها من أضعف الدلائل في الإعتقادات التي لا يُعرف إلّا بنور الهداية الربانية والعلوم اللدنية))[٥].

قد يرد اشكالا على مثل هذا الكلام بأن الاساس الثاني الذي ذكر سابقا يقر بأن طريق معرفة الاعتقادات لا يحدث إلا بالبرهان أو النقل القطعي الصحيح ، فكيف يقال في هذا الاساس أن الرواية لا تكفي للإعتقادات بل يجب الاهتداء بالعلم الالهي؟ ويجاب عليه :بأن صدر المتألهين- يجعل من الكشف النوري الحاصل للقلب أساسا مستقلا لمن وصل لهذه المرحلة، ويعدّه طريقا آخراً للاستدلال بالرواية شرط اثباتها بالاصول المنطقية المعتمدة على الاسس البرهانية لأثبات ذلك النور الالهي ، ويدل على ذلك كلامه في ذم الجمود على الرواية وترك العقل والدراية والعلم الإلهي، إذ يقول في الايمان بالله واليوم الآخر : ((والايمان باللّه واليوم الآخر مرتبة عظيمة ومنزلة شريفة ، لا يوجد إلّا في من عرف القرآن وعلم آياته ومعانيه على وجه يتنوّر به قلوب

(١)التفسير ج ٣ ص ١٣٦ وما بعدها.

(٢)المصدر نفسه ج ٣ ص ١٣٧.

(٣)ينظر : القاضي، ابو يعلى، ابطال التأويلات ص٨١.

(٤)التفسير ج ١ ص١٨٦.

(٥)المصدر نفسه .

أهل الحقّ ، وهو غير الإعتقاد الذي قد يحصل بمجرّد التقليد أو الرواية من غير بصيرة واهتداء ويشترك أوائل الفطر ومبادي العقول وأمّا الايمان الحقيقي ، فالمؤمن به يحتاج إلى فطرة ثانية ونور يقذفه اللّه في قلب من يشاء من عباده))[١].

وقال في ذم المشتغلين بحفظ الروايات وترك النفس ((أكثر ما تعتري هذه الصفة - أي إصلاح الناس والأمر لهم بالبرّ مع نسيان النفس وإصلاحها وعدم تفقّد أحوال القلب - للمقتصرين على العلوم الظاهرة من غير تحقيق فيها ، والناقلين للأخبار والروايات من غير دراية... فالمعلوم من حال من صرف أوقاته لنقل الأقوال وحفظ الروايات - وغرضه عرضها على الناس مع عدم إصلاح نفسه بتهذيب الأخلاق واقتناء العلوم الحقيقيّة التي ليست فيها شهرة وتفاخر وكسب منزلة عند الناس - إنّه غير معتن بأمر الدين ، ولا ذو اهتمام بتحصيل المنزلة عند اللّه بطلب المعرفة واليقين...))[٢].

وعليه تتكون لدينا ثلاثة طرق في الاعتقادات وهي الرواية الصحيحة والبرهان و الكشف، و يكون الكشف المعضد بالمنطق دليلا في فهم ما تريده روايات العقائد.

وبعد الخوض في هذا الفصل تبين وجود ترتيب طولي بين أساس (القرآن ذو حقيقة واحدة وله مراتب) وأساس (فهم القرآن الكريم على مراتب متعددة) وأساس (اعتماد طريقة الراسخين في العلم لحل المتشابه) ، لأن الأساس الأول بُني عليه الثاني والثاني تفرع عنه الثالث، وهذه النتيجة تنعطف بنا نحو نتيجة أخرى تمس الفصل الأول، إذ توصلنا في نهايته الى أن أساس (الألفاظ على مراتب) هو أساس لـما يتعلق بالظواهر والتعامل معها وتقسيم الكلام الى عبارة واشارة، وهذا الأساس في الحقيقية متفرع من الأساس (فهم القرآن الكريم على مراتب متعددة)؛ إذ لو لم يكن فهم القرآن على مراتب متعددة، لما تعددت مراتب الألفاظ، وعليه يكون أساس (الألفاظ على مراتب) مبني على أساس (القرآن ذو حقيقة واحدة وله مراتب).

كما واتضح أن أسس المأثور تتقارب مع أسس اللغة من جهة تطبعها بطابع التوسط بين رفض الاسس الشائعة وبين قبولها، فهو كما توسط صدر المتألهين بين ظاهر اللغة وباطنها، توسط بين منهج قبول الروايات دون العِبِىء بسندها ومنهج الاعتماد على السند دون العقل والبرهان ومنهج

---

(١) التفسير ج ١ ص ٢٤٠ وما بعدها.

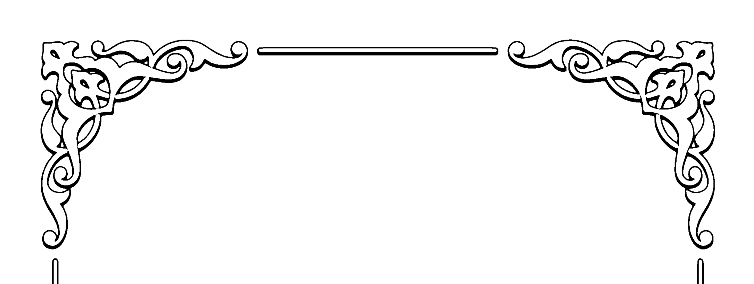
(٢)المصدر نفسه ج٣ ص ٢٦٣ وما بعدها.

اعتماد البرهان و رفض الأولين ومنهج اعتماد الكشف ورفض الثلاثة الإوَل، إذ سلك طريق الاعتماد على السند القطعي معززا بالبرهان ومزيناً بالكشف الالهي، هذا كله بالنسبة للمسائل التي تتعلق بالعلم الالهي والعقائد، أما ما دون ذلك فهو غير وارد في التفسير .

أما من ناحية المنهج العام فهو كان أقرب أيضا مع المنهج العام في اللغة من ناحية سلوكه طريقين أساسيين وهما وجود آيات يذكر فيها علوم القرآن والحديث، وآيات لم يذكرهما ، لكن بتفاوت بينهما في العدد ، إذ كانت علوم القرآن هي الاقل حظاً، مقارنة مع الحديث واللغة.

كما وأكد البحث على ضرورة التفريق بين مصطلحي المأثور والنقل، إذ المأثور نقل خاص بالمرويات عن النبي ﷺ وآله عليهم السلام والنقل علم يشمل المأثور وغيره من الحكم والاقوال.

وبعد ايضاح أهم الأسس الغوية في الفصل الأول والأسس القرآنية والحديثية في هذا الفصل، يرد تساؤل مفاده : هل كان لصدر المتألهين أسسا فلسفية أو عرفانية خاصة به استعملها في تفسيره؟ هذا ما سيترك جوابه للفصل الآتي.



الفصـل الثـالث

الأسس الفلسفيّة والعرفانيّة في تفسير صدر المتألّهين الشيرازي

المبـحـث الأوّل

الفلسفة والعرفان (الافتراق والالتقاء، الماهية والضوابط)

المبـحـث الثـاني

الأسس الفلسفية والعرفانية و توظيفها عند صدر المتألهين

توطئة

إن الفلسفة والعرفان -بحسب المشهور- يندر استعمالها كأسس في تفسير النص القرآني، لكونهما من العلوم العميقة التي زلَت فيها الاقدام، من قِبل من لم يُحْكِم ضوابطها ويراعي قواعدها، فهما كالسلاح، فإذا لم تعرف كيفية استعماله قتلك؛ لذا ينبغي على المفسر الذي يروم الاستفادة من هذين العلمين أن يكون عالما بطرق توظيفهما ومراعيا لضوابطهما.

ومن هنا وجب على مفسّر القرآن الكريم -فيما لو أراد استعمال هذين العلمين- أن يمتلك أسساً تتيح له الاستفادة منهما، دون الانحراف والزيغ وتحميل آيات القرآن ما لا تحتمله من معنى مخالف لظاهرها.

وصدر المتألهين -كونه صاحب مدرسة علمية- كان له أسسٌ معيّنة في توظيف الفلسفة والعرفان في العملية التفسيرية، كما وامتازت هذه الاسس بمناقشتها واثباتها في مؤلفاته، طبقا لرؤية علمية خاصة تزينت بالحداثة الفكرية والنضج المعرفي والسّبق العلمي-في عصره- يطلق عليها الحكمة المتعالية، ولكشف تلك الاسس وبيان منهج توظيفها في التفسير، سينقسم هذا الفصل على مبحثين :

المبحث الأول : الفلسفة والعرفان (الافتراق و الالتقاء، الماهية والضوابط)

اتسمت الفلسفة والعرفان بمواطن التقاء وافتراق، كما ولهما ماهية تحدد معنى أسس فلسفية وأسس عرفانية، ولهما ايضاً ضوابطا تكشف الطريقة السليمة لاستعمالهما في تفسير القرآن الكريم، ولبيان هذه المطالب نذكر الآتي :

المطلب الأول : الافتراق و الالتقاء

إن الفلسفة والعرفان علمان مستقلان لكل منهما موضوعه ومسائلهُ، لكن قد يتداخلان في بعض الجوانب، وبالخصوص في ما يتعلق بالمسائل الالهية، وآراء العلماء- في التقاء وافتراق الفلسفة عن العرفان- على قسمين، قسمٌ يرى أنه لا يمكن جمعهما في نطاق واحد؛ لذا فصلوا بينهم، والقسمُ الآخر يرى أنه من الممكن أن تستفاد الفلسفة من العرفان وبالعكس، فأُوجدت رؤية تطلعت الى امكانية الالتقاء، ومن هذه الرؤية برز دور صدر المتألهين، ليكشف منحنى جديد في هذه المسألة الشائكة؛ ولتوضيح هذه الامور ينقسم المطلب على :

أولاً : افتراق الفلسفة عن العرفان

يفترق هذان العلمان من عدة جوانب، بعضها متعلق بالأدوات والمنهج، وبعضها متعلق بالموضوع والهدف، وبعضها متعلق بالناتج المعرفي لكل منهما، والجوانب هي :

١ـ الافتراق بالموضوع والهدف

يُعد الموجود بما هو موجود – موضوع علم الفلسفة- لا يحتاج الى اثبات، أما وجود الله يحتاج الى اثبات؛ لأن أهل الفلسفة يرون أن وجود الله تعالى مسألة من مسائل الفلسفة وليس موضوعها، وبالمقابل فالعارف يعد وجود الله تعالى بديهي ولا يحتاج الى اثبات؛ لأنه موضوع العرفان[١].

يرى الفيلسوف أن الكمال الانساني هو أن يدرك العالَم بعقله أي يكوّن تصَورا عن الوجود في ذهنه؛ لذا يهدف الى أن يكون عالَما عقليًا مضاهيا للعالم العيني، والعارف لا يكتفي بذلك بل يروم للوصل الى حقيقة الله والفناء فيه[٢].

٢ـ الافتراق بالأداة والمنهج

افترق الفلاسفة والعرفاء في الوسيلة المعتمدة في تحصيل المعرفة[٣]، إذ العقل هو اداة الفيلسوف في تحصيل العلم، بينما القلب هو الأداة عند العارف، لذا يطلق على الفلاسفة ارباب العقول، وعلى العرفاء ارباب القلوب[٤].

ونتج عن اختلاف الوسيلة اختلاف المنهج، إذ نهج الفيلسوف طريق المنطق والبرهان، ونهج العارف طريق التزكية والمجاهدة لترويض النفس وتنقية القلب، وانطلق من الله تعالى ليعود الى خلقه وآياته[٥].

٣ـ الافتراق بالنتاج المعرفي

إن الافتراق في المنهج والادوات ادى الى الافتراق بالناتج المعرفي لكل منهما؛ إذ إن المنهج

(١)ينظر : مطهري، مرتضى، حدود الفلسفة ولوامع العرفان ص ١٩١.
(٢)ينظر : الحيدري، كمال، العرفان الشيعي ص ١٥٩.
(٣)ينظر : مطهري، مرتضى، حدود الفلسفة ولوامع العرفان ص ١٩٠.
(٤)ينظر : الحيدري، كمال، العرفان الشيعي ص ١٥٨.
(٥) ينظر : المصدر نفسه ص ١٥٨ وما بعدها.

جزء لا ينفكّ عن المعرفة، ومتوغل في بنيتها، الى الحد الذي يكون معه متعذّر النظر الى الناتج المعرفي والاخذ به من دون المنهج، ومن الطبيعي أن يتجاوز الاختلاف بين الفلسفة والعرفان الاطار المنهجي، ليسري الى النتاج المعرفي[١].

ومن امثلة الاختلاف في الناتج المعرفي، هو الاختلاف في رؤية الوجود، إذ يقول العارف بوحدة الوجود الشخصية[٢]، و لا يقول بتعدد مراتب الوجود، بل هو وجود واحد، لكن له آيات ومظاهر تشير اليه، أما الفيلسوف فيقول بتعدد الوجود الى واجب و ممكن، ويثبت أن الواجب واحد مطلق غير متناهٍ، والممكن محدد ومصنوع ومقيّد، فالفيلسوف يثبت وحدة واجب الوجود، بينما العارف يقر بوحدة الوجود[٣].

ثانياً : التقاء الفلسفة و العرفان

رغم الاختلاف بين الفلسفة والعرفان، فقد ظهرت في القرن الخامس - سيما في نهاية عصر ابن سينا(ت٤٢٨هـ) -، بدايات الاقرار بأن العرفان هو احد فروع المعرفة، كما واعطى العرفاء دور للعقل وعدّوه أحد الوسائل لبيان معارفهم، فاصبح كل واحد منهما يستعين بالآخر لإبراز جانب معرفي لا يستطيع ابرازه لولا صاحبه، وتجلّت هذه العلاقة اكثر عندما لمع نجم صدر المتألهين، إذ أرسى في اثاره دعائم التوفيق بين هذين العلمين، ولتسليط الضوء على هذه الأمر نذكر الآتي :

١- أراء الفلاسفة و العرفاء في العلاقة بين العقل والقلب

ذهب بعض الفلاسفة المسلمين الى الاقرار بأن : الفلسفة والبرهان ليستا الطريق الوحيد للحكمة الإلهية، وأن الكشف والشهود يظهر في المسائل التي لا سبيل للفلسفة لدركها، وابرز من طرح هذه الرؤية هو ابن سينا(ت٤٢٨هـ) الذي صرّح بوجود موارد تحتاج الى اهل الكشف لبيانها بقوله : ((وهناك درجات ... آثرنا فيها الاختصار فإنها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن أحب أن يتعرّفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر))[٤]، ويعلل احد شرّاح

---

(١)ينظر : فيّاض، حبيب، مقاربات في فهم الدين ص ٨٤.

(٢)ينظر : الحيدري، كمال، العرفان الشيعي ص ١٥٩.

(٣)ينظر : المصدر نفسه ص ١٤٦ وما بعدها.

(٤)الاشارات والتنبيهات ج٣ ص ٣٩٠.

كتب ابن سينا سبب نسبة بعض المسائل الى حكمة فوق الحكمة المتعارفة ((وإنما جعل هذه المسألة من الحكمة المتعالية[١] لأن حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه وأمثالها إنما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس إلى الأول))[٢].

وهذه الاشارات التي ذكرها ابن سينا كانت البذرة الأولى لاهتمام الفلاسفة بالعرفان بشكل جدّي[٣]، فظهر السهروردي[*](ت ٥٨٧ هـ) الذي ذَكر أنه كان من المشائين[**] ثم ترك طريقتهم[٤]. ويختلف السهروردي عن ابن سينا، بأنه يؤمن بعدم كفاية البحث الاستدلالي، بل لا بدّ من مزجة مع الشهود، وأسس على هذه الرؤية مدرسة سمّيت بالمدرسة الاشراقية، و السهروردي وإن اقترب منهجيًا الى ساحة العرفان، لكن من حيث التطبيق والمضمون لم يقدر على المؤالفة بين مدعيات الفلاسفة والعرفاء[٥].

أما العرفاء فلم تكن نظرتهم للعقل نظرة اقصائية، ولم يقصدوا بعبارتهم : أن الكشف وراء طور العقل، وجود معارضة بين البرهان والكشف، بل قصدوا أن العقل مستقلاً يعجز عن ادراك بعض الامور والحقائق التي هي من مما يعرف بالكشف وحده، فهو بذلك يحتاج الى قوة ادراكية ارقى منه[٦].

ونقل صدر المتألهين عن الغزالي(ت٥٠٥هـ) بأنه يؤكد على ((أنه لا يجوز في طور الولاية ما

---

(١) الحكمة المتعالية هي تسمية اطلقها صدر المتألهين على نظامه الفلسفي الذي يجمع فيه (البرهان، الشريعة، العرفان) لكن أول من استعمل هذه التسمية هو ابن سينا ينظر : الشبلي، أحلام، مبادئ الجسم الطبيعي في فلسفة صدر الدين الشيرازي ص٣٢.

(٢)الطوسي ، نصير الدين، شرح الاشارات والتنبيهات (القسم الرابع) ص٩٩ وما بعدها.

(٣)ينظر : بناه ، يد الله، العرفان النظري مبادئه واصوله ص ١١١.

(٤)ينظر : حكمة الاشراق ص ٩٧.

(٥)ينظر : بناه ، يد الله، العرفان النظري مبادئه واصوله ص١١٣، ١٤٧ وما بعدها.

(٦)ينظر : بناه ، يد الله، العرفان النظري مبادئه واصوله ص ١٥١.

*) السهروردي(ت٥٨٧هـ) أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك الملقب شهاب الدين السهروردي الحكيم ، كان أوحد أهل زمانه في العلوم الحكمية جامعا للفنون الفلسفية، من كتبه التلويحات و الهياكل ، قتل على يد الظاهر ابن صلاح الدين الايوبي بأمر من أبيه وكان عمره ٣٨. ينظر : ابن خلكان، وفيات الاعيان ج ص ٢٦٨ – ٢٧٠، ٢٧٣.

**) المشاؤون : سميت بهذا الاسم لأن اساتذتها كانوا يدرسونها وهم يمشون بين تلامذتهم ،وتمتد جذور هذه المدرسة الى ارسطو ، ثم انتقلت الى العالم الاسلامي، ومن اوائل العلماء الذين حاولوا شرح هذه المدرسة هو الكندي، ثم انتقل الامر الى الفارابي والشيخ الرئيس(ابن سينا)، تتبع هذه المدرسة المنهج العقلي في تحقيق المسائل، وتهتم بالإلهيات، وربط الفلسفة بقضايا الانسان الحياتية. ينظر : المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص ١٨٤. الحيدري، كمال، مدخل الى مناهج المعرفة عند الاسلاميين ص ٢٠١وما بعدها، ٢٠٧.

يقضى العقل باستحالته نعم يجوز ان يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو اخس من أن يخاطب فيترك وجهله))[١].

وبيّن ابن عربي(ت٦٣٨هـ) : أن العقل المذموم هو المشوب بالخيالات والاوهام، وأن العقل السليم لا يمكن أن يتعارض مع الكشف، إذ يقبل العقل السليم ما توصل اليه الكشف من نتاج معرفي[٢].

ويرى ابن تركة[*](ت٨٣٠هـ) في مقولة (طور المكاشفات فوق العقل)، إنها لا تستلزم أن العقل لا يدرك كل المكاشفات، بل تدل على وجود حقائق خفية يصل اليها العقل بمساعدة قوة اشرف منه. فيدرك العقل تلك الحقائق بعد الوصول، لتكون مثل سائر مدركاته[٣]. وأكد في موضع آخر على أهمية العلوم الفكرية الحقيقية والمعارف اليقينية النظرية وطلبها بعد تصفية القلب لتصير تلك العلوم آلة تعينه إذا تحيّر في بعض المطالب التي لا تحلّ إلا بالفكر[٤].

ومن هذه الاقوال يتّضح أن العرفاء لا ينكرون العقل بما هو عقل، بل ينكرون مغالطات العقل المشّائي[٥] الذي هيمن على الفلسفة في القرون الاسلامية الوسطى، والتي كانت مدّعياتها بعيدة عن التعاليم الاسلامية[٦].

٢ـ دور صدر المتألهين الشيرازي

برزت الحكمة المتعالية لتؤدي دوراً مهمّا في رفع التعارض بين العقل والقلب على يدّ مشيد أسسها صدر المتألهين الشيرازي الذي انشأ مدرسة منظّمة قادرة على التوفيق بين الشريعة و

(١)الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ٧ ص ٣٢٢.

(٢)ينظر : الفتوحات المكية ج٤ ص ١٦٢.

(٣)ينظر : التمهيد في شرح قواعد التوحيد، ص ٢٧٤ وما بعدها.

(٤)ينظر : المصدر نفسه ص ٢٧٢.

(٥)الحيدري، كمال، مدخل الى مناهج المعرفة عند الاسلاميين ص ١٢٣.

(٦)ينظر : بناه، يد الله، العرفان النظري مبادئه واصوله ص ١٤٧ وما بعدها.

*) وهو علي بن محمد بن أفضل الدين محمد تركه الأصفهاني كان آبائه من خجند ولذا عرفوا بالترك . تتلمذ على أخيه الأكبر منه ومهر في العلوم الغريبة والحروف والتصوف ،وتتلمذ على سراج الدين البلقيني . له تصانيف عدة ، منها : (شرح فصول الحكم) و(المفاحص) في الحروف ،و (الرسالة البائية) في الحروف و (التمهيد) مات في (٨٣٥هـ) أو (٨٣٦هـ). ينظر : اغا بزرك، الذريعة ج٩ ص٥٧٠ وما بعدها

القواعد العقلية و المكاشفات العرفانية، بعد أن أخفقت محاولات المدارس السابقة[١] على عصر صدر المتألهين في انشاء مثل تلك المنظومة، وهذا لا يعني أن تلك المدارس((لم تحقق نجاحاً في هذه المجالات، وإنما المقصود أنها لم تحقق القدر الأدنى لإنشاء مثل هذه المنظومة))[٢].

وذكر صدر المتألهين- ما اتت به مدرسته من طريقة جديدة- في عدّة موارد نذكر منها، ما قاله في توافق المكاشفة مع البرهان في وصف كتابه "الاسفار" ((قد اندمجت فيه العلوم التألهيّة في الحكمة البحثية وتدرَّعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية...))[٣]، وفي مورد آخر نجده ينكر على من يتجه الى الكشف وتقليد النصوص الشرعية دون برهان، قائلاً: ((ولا يحمل كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق أو تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين فان مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما أن مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير))[٤].

وهذا الاسلوب الفريد لم يُعلم شبههُ من قَبْل صدر المتألهين الشيرازي، لأن المشائين لم يقروا بأصول المكاشفة بنحو يجوّز لهم بناء المسائل العلمية عليها، والايمان المنطقي بها، ولأن العرفانيين لم يعطوا مساحة للعقل كما اعطت الحكمة المتعالية، إذ كان اغلب ناتجهم هو مكاشفات وحقائق[٥]، أما الاشراقيون فلقد ذكرنا النقص الذي طال حكمتهم وهو عدم استطاعة المؤالفة بين المدّعيات العرفانية والفلسفية على الصعيد التطبيقي.

ومدرسة صدر المتألهين وإن كانت تشبه أسلوب المدرسة الاشراقية من حيث الاعتماد على الكشف والشهود معاً، لكنها تفترق عنها من حيث القواعد الاصولية والنتاج المعرفي الذي حققته في حلّ المسائل الخلافية بين الاشراقيين والمشائين من جهة وبين الفلاسفة والعرفاء من جهة أخرى[٦]، ((إذن لا المشاءون بعد أرسطو بلغوا ما بلغه بالمكاشفة، ولا الإشراقيون والعرفاء بلغوا

(١) كالمدرسة المشائية التي ترأسها ابن سينا والمدرسة الاشراقية التي ترأسها السهروردي ينظر : الحيدري، كمال، العرفان الشيعي ص ١٢٢.

(٢)المصدر نفسه ص ١٢٣.

(٣)الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج٢ ص٩.

(٤)المصدر نفسه ج٣ ص٣٢٦.

(٥)ينظر : الحيدري، كمال، العرفان الشيعي ص ١٢٧ وما بعدها.

(٦)ينظر : المصدر نفسه ص ١١٩(هامش التحقيق).

بالبحث والبرهان ، فهو المتفرد بالجمع بين مسلك الطائفتين والتوفيق بينهما))[١].

ومما يجدر بيانه أن الحكمة الصدرائية ليست حكمة التقاطية تأخذ من المدارس السابقة وليس لها أي دور[٢]، بل هي مدرسة موحدة ومبتكرة ، استطاعت أن تعالج مسائل الكون الأساسية[٣]، بدليل أننا إذا وقفنا على الأصول والقواعد التي ذكرت فيها نجدها على ثلاثة أقسام :

الأول : قواعد لم تكون مطروحة في كلمات الفلاسفة والعرفاء والمتكلمين، إذ كان لصدر المتالهين قصب السبق فيها. كنظريته (النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء)[٤].

الثاني : ما كان مرفوضا لعدم قيام برهان عليه[٥]، كنظرية وحدة الوجود، التي اقام البرهان عليها وبين ما المقصود منها عقلياً[٦].

الثالث : ما كان مقبولا، لكن لا برهان عليه ايضا[٧]، كنظرية : أن عالم المادة له شعور، التي ورد التصريح بها في نصوص الشريعة، إذ اقام البرهان عليه[٨].

وكان صدر المتألّهين متمكّناً من استيعاب ما وصل حكماء اليونان كافلاطون وأرسطو، وما تركه حكماء المسلمين أمثال الفارابي وابن سينا وشيخ الإشراق ، وما أضافوه على الفلسفة، مستعيناً على ذلك بعرفانه الكبير وقوّته وهدايته الباطنيّة . إذ وضع أُسساً جديدة للفلسفة تستند إلى أصول وقواعد محكمة وثابتة من حيث الاستدلال والبرهان . واستطاع ايضا نظم مسائل الفلسفة بأسلوب رياضيّ يعتمد فيه كلّ موضوع على الآخر ويستنبط منه ، وبذلك أخرج الفلسفة من طرق الاستدلال المبعثرة[٩] .

ومما يجدر الالتفات له إن صدر المتألهين قد عزا عدم تطابق الحكمة والشريعة الذي واجهته المدارس السابقة الى أن أصحاب تلك المدارس لا يعرفون كيفية تطبيق الخطاب الشرعي على

---

(١)الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج١ ص ١٢ (التقديم).

(٢)ينظر : الحيدري، كمال، العرفان الشيعي ص ١١٩ (هامش التحقيق).

(٣)ينظر : المصدر نفسه ص ١٢٤.

(٤)ينظر : الحيدري، كمال، مدخل الى مناهج المعرفة عند الاسلاميين ص ٢٨٣.

(٥)ينظر : المصدر نفسه.

(٦)ينظر : بناه، يد الله، العرفان النظري مبادئه واصوله ص ١٢٣ .

(٧)ينظر : الحيدري، كمال، مدخل الى مناهج المعرفة عند الاسلاميين ص ٢٨٣.

(٨)ينظر : بناه، يد الله، العرفان النظري مبادئه واصوله ص ١٢٢ .

(٩)ينظر : الحيدري، كمال، العرفان الشيعي ص ١١٩ (هامش التحقيق).

البراهين، لأنهم غير مؤيدين بتأييد الهي، إذ قد يكون أحدهم متمكّناً في البحث والاستدلال لكن لا حظ له من العلوم الشرعية أو بالعكس، فقال : ((قد أشرنا مرارا إلى أن الحكمة غير مخالفه للشرائع الحقه الإلهية ... وانما يقول بمخالفتهما في المقصود من لا معرفه لتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحكمية ولا يقدر على ذلك الا مؤيد من عند الله كامل في العلوم الحكمية مطلع على الاسرار النبوية فإنه قد يكون الانسان بارعا في الحكمة البحثية ولاحظ له من علم الكتاب والشريعة أو بالعكس))[1].

لكن هل وجد في تفسير صدر المتألهين موارد وظف فيها هذا المنهج، هذا ما سيترك جوابه للمبحث القادم.

المطلب الثاني : الماهية و ضوابط استعمالها في التفسير

تعد الفلسفة والعرفان من العلوم قليلة الاستعمال في التفسير-كما ذكر في مقدمة هذا الفصل- لذا من الضروري لمن أراد احكامهما في عملية التفسير أن يبدأ بمعرفة ماهيتهما، وضوابط استعمالهما في تفسير الآيات القرآنية؛ لئلا يخوض في غمار شيء لا يعلم مقدماته فيقع في المحذور، وللوقوع على هذه الجزئيات، قُسّم هذا المطلب على النحو الآتي :

أولاً : ماهية الاساس الفلسفي

ذكر المختصون عدة معاني لبيان ماهية الفلسفة، بعضها ناظر الى غاية وهدف الفلسفة، وبعضها ناظر الى موضوعها[2]، فأما الناظر الى الغاية : ما ذكره اخوان الصفا(قرن٤هـ)((التشبه بالإله بحسب الطاقة الانسيّة))[3]، وما ذكره ابن سينا(ت٤٢٧هـ) في ماهية الحكمة ((الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الانسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي ان يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة وذلك بحسب الطاقة الانسانية))[4] وقال في موضع آخر ((إنّ الغرض في الفلسفة أن يوقف على حقائق الأشياء كلّها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه))[5]، أما

---

(١) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج٣ ص٣٢٦ وما بعدها.

(٢) تقسيم ماهية الفلسفة الى ناظر للغاية وناظر للموضوع مُستقى من مجمل ما ذكره الباحث : زمن حسين صالح ينظر : المنهج الفلسفي في تفسير القرآن الكريم صدر المتألهين(انموذجا) ص ٢٤-٢٦.

(٣) رسائل اخوان الصفا ج١ ص٢٠٨.

(٤) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص ١٠٤ وما بعدها.

(٥) الشفاء – المنطق ج١ ص١٢. صليبا، جميل ، المعجم الفلسفي ج٢ ص ١٦٠.

صدر المتألهين فقد حاول الجمع بين التعريفين، مع التفصيل و اضافة بعض القيود ،فعرفها بـ : ((استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا اخذا بالظن والتقليد بقدر الوسع الانساني وان شئت قلت نظم العالم نظما عقليا على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري تعالى))[1].

والواضح إن استكمال النفس و التشبه بالإله و الوقوف على حقائق الاشياء كلها من غايات واهداف الفلسفة لا موضوعها؛ لأن حدّ الفلسفة ((العلم بالموجودات بما هي موجودة))[2] فالفلسفة تبحث في العناصر المشتركة للموجود ،ككونه واحداً أو كثيراً ، قديماً أو حادثاً ، بسيطاً أو مركّباً ، مشكّكاً أو لا ، وغير ذلك من الأبحاث والتساؤلات الأخرى المتعلّقة بالواقعيّة بما هي، فيكون موضوع الفلسفة هو الموجود بما هو موجود دون تقيده بقيد خاص[3].

وأما الناظرين الى موضوع الفلسفة فقد انقسموا على مقيِّدين ومُطلِقين، فأما المطلقون فهم : أرسطو (ت ٣٢٢ ق م) الذي قال بأن الفلسفة : ((علم الموجود بما هو موجود))[4]، وتبعه على ذلك الفارابي[5](ت٣٣٩هـ)،

وأما المقيدون فهم : جابر بن حيان(ت١٩٨هـ) الذي قيد الفلسفة بالعلم في الطبيعية، والعالم المادي فقال : ((أنها العلم بالأمور الطبيعية وعللها القريبة من الطبيعة...))[6]، ومشكلة هذا التعريف أنه يخرج علم ما وراء الطبيعة من الفلسفة[7]،أي يخرج الالهيات من الفلسفة رغم أن الالهيات تعد قسم من اقسام الفلسفة والتي تسمى العلم الاعلى أو الفلسفة الاولى[8]،بخلاف تعاريف المطلقين، ومن المقيدين أيضا السيد الطباطبائي(ت١٤٠٢هـ) -الذي قيد موضعها بالوجود- بقوله : ((هي البحث عن نظالم الوجود، والقوانين العامة السارية فيه، وجعل الوجود

(١) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج٢ ص٢٠.

(٢) الفارابي، الجمع بين رأي الحكيمين ص٨١.

(٣) الحيدري، كمال، الفلسفة ج١ ص ٢٣٨ وما بعدها.

(٤) صليبا، جميل ، المعجم الفلسفي ج٢ ص ١٦٠.

(٥) بقوله ((انها العلم بالموجودات بما هي موجودة)) . الجمع بين رأي الحكيمين ص ٨٠.

(٦) مجموعة مصنفات في الخيمياء والإكسير الأعظم(كتاب الحدود) ص٧٢.

(٧) ينظر : صالح، زمن حسين، المنهج الفلسفي في تفسير القرآن الكريم صدر المتألهين(انموذجا) ص ٢٤.

(٨) ينظر : ابن سينا ، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص١٠٥. ابن سينا ،الشفاء –الالهيات ج١ ص ٣-٥. الحيدري ، كمال ، مقدمة في علم الاخلاق ص ٣٧. الحيدري ، كمال، الفلسفة ج١ ص ٢٥٥ ، صليبا ، جميل ،المعجم الفلسفي ج١ ص ٦٠٨. ج٢ ص ١٦٢.

بشراشره هدفا للبحث والنظر))[1]، ويؤاخذ على أن التقييد خلاف قول أهل الفلسفة : أن موضوعها هو الموجود بما هو موجود، وأنهم يرون أن الوجود مسألة من مسائل علم الفلسفة وليس كل مسائلها[2].

وعليه يكون تعريف أرسطو -على ما يظهر- هو الانسب؛ بسبب شموله للعلوم الالهية وغيرها. وبحسب ما سبق يمكن أن تعرّف الأسس الفلسفية بأنها : (كل ما يرتكز عليها من أصول وقواعد للبحث عن الموجود بما هو موجود).

ثانيا : ماهية الأساس العرفاني

تعددت ماهية العرفان بحسب رؤية العلماء له، فمنهم من توجه الى الهدف ، ومنهم من توجه الى الوسيلة والمنهج والهدف، ومنهم من عمّمَ ماهيته لتتخطى حدود العرفان وتشمل علوم أخرى، ومنهم من نظر الى موضوع العرفان ولم يتجاوز حدوده واقسامه، ولنذكرهم تباعا :

فمن توجه الى اهدافه قال : هو ((العلم بأسرار الحقائق الدينية ...))[3]، ومن توجه الى وسائله ومنهجه وأهدافه قال : إن العرفان طريقة واسلوب خاص يعتمد على الشهود والاشراق لمعرفة حقائق الوجود، والاتحاد بها، ولا تنال هذه المعرفة والاتحاد إلا بتهذيب النفس والتخلي عن الدنيا، مع توجه تام للأمور المعنوية وعلى رأسها مبدأ الوجود وحقيقته[4]، فالشهود ومعرفة حقائق الوجود والاتحاد بها هو من غاياته الكبرى التي يسعى اليها، وتهذيب النفس وترك الدنيا هو هما منهج ووسيلة العرفان[5].

ومن التعاريف التي توجهت الى هدف العرفان أيضا من عرّفه بـ : المعرفة التي تحصل عن طريق الشهود القلبي لا عن طريق العقل أو التجربة الحسيّة[6]، ويؤاخذ عليه كسابقه؛ لأن الشهود القلبي من اهداف العرفان لا موضوعه-كما ذُكر آنفا-؛ إذ إن موضوع العرفان هو الوجود المطلق أي الله جلّ عُلاه[7]؛ لذا قال بعض العلماء إذا ((بحث كتابٌ أو عارفٌ عن شيء غير الحق فلا

---

(١) اصول الفلسفة ج١ ص ١١.

(٢) ينظر : الحيدري، كمال، الفلسفة ج١ ص ٣٤٠ وما بعدها.

(٣) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي ج٢ ص٧٢.

(٤) ينظر : شيرواني، علي، الدين العرفاني والعرفان الديني ص١٠.

(٥) ينظر : بنزكري، نوفل، العقلانية في العرفان ص ١٩.

(٦) ينظر : اليزدي، مصباح، محاضرات في الايديولوجية المقارنة ص٢٠.

(٧) ينظر : مطهري، مرتضى، حدود الفلسفة ولوامع العرفان ص١٩٠.

الكتاب عرفان ولا القائل عارف))[١].

و من عمم ماهية العرفان قال : إن العرفان ((نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية العالم، وأيضا موقف منه))[٢]، ويؤاخذ عليه بـ : كما إن العرفان نظام معرفي فالفلسفة أيضا نظام معرفي وهي أيضا رؤية للعالم وموقف منه[٣].

إذن مشكلة التعاريف السابقة هي القصور عن تعريف العرفان بما هو علم خاص له موضوعه الذي ينفرد به عن باقي العلوم، كما وأنها لا تشير بوضوح الى العرفان بكلا قسميه[٤] (العملي، النظري)[٥].

أما من توجه الى موضوع العرفان، وراعى كلا قسميه قال : ((هو العلم بالله سبحانه من حيث أسمائه وصفاته ومظاهره وأحوال المبدأ والمعاد وبحقائق العالم وبكيفيّة رجوعها إلى حقيقة واحدة هي الذات الإلهيّة ومعرفة طريق السلوك والمجاهدة لتخليص النفس من مضائق القيود الجزئيّة واتّصالها إلى مبدئها...))[٦]، يمتاز هذه التعريف عن غيره بالتركيز على الله سبحانه من حيث صفاته وكل ما يتصل به من مبدأ ومعاد ومعرفه طريق السلوك اليه والاتصال به، كما وإنه يرسم صورة كاملة وواضحة للعرفان ولم يكتفي بالإشارات، بل سلك منهج التفصيل والبيان، فضلا عن تناوله لجانب النظري (العلم بالله سبحانه...) والجانب العملي(معرفة طريق السلوك والمجاهدة).

---

(١) الخميني ، روح الله، وصايا عرفانية ص١٣٤.

(٢) الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي ص ٢٥٣.

(٣) ينظر : المهدي، حسين علي، المعنى في ضوء التفسير العرفاني للقرآن الكريم ص٩.

(٤) ينظر : بنزكري، نوفل، العقلانية في العرفان ص ١٩.

(٥) يُعرّف العرفان النظري بأنه العلم الذي يعتمد على الكشف والشهود ويستعمل الفلسفة لبيان رؤية العارف. ينظر : لزيّق، كمال، مراتب المعرفة وهرم الوجود عند الملا صدرا ص ١١٤. الحيدري، كمال، العرفان الشيعي ص ١٦.

أما العرفان العملي فهو عملية تطبيق الأسس النظرية على النفس لتصل الى الكمال. ينظر : لزيّق، كمال، مراتب المعرفة وهرم الوجود عند الملا صدرا ص ١١٤

ويفترق العرفان النظري عن العملي، بأن النظري هو تعبير عن الحقائق التي تنال بالكشف، أما العملي فهو الحقائق نفسها، فهناك فرق بين ذات الحقيقة التي يتوصل اليها بالكشف والشهود من قبل العارف وبين التعبير عن تلك الحقائق. ينظر : بناه، يد الله، العرفان النظري ص ٨٤ وما بعدها.

(٦) القيصري، داوود، التوحيد والنبوة والولاية ص٧ (المطبوع ضمن رسائل القيصري).

ولصدر المتألهين تعريف مقارب للتعريف الاخير من حيث التركيز على موضوع العرفان، وشمول كلا قسميه، لكن يفترق عنه بإدخال معرفة الذات، التي لم يدخلها صاحب التعريف السابق، إذ أن تعريف صدر المتألهين شمل كل ما يتعلق بموضوع العرفان وهو الحق المطلق من حيث الذات والصفات والافعال، فقال : ((هو معرفة اللّه وصفاته وأفعاله وكتبه ورسله واليوم الآخر، وعلم النّفس وكيفيّة استكمالها وارتفاعها من درجة الحيوانات الهالكة إلى معارج الملكوت والرّوحانيّات الباقية))[1].

وعليه يمكن القول بأن التعريف الاخير هو الارجح؛ لشموليته على الذات، ولعل ادخال الذات في التعريف من قبل صدر المتألهين هو بناءً على شمول المعصوم عليه السلام بهذه المعرفة، إذ إنّ المعصوم له ادراكات واسعة تقتضي بحسب قابلية نفسه وكمالها وشدّة جلاء بصيرته على الوصول لهذه المعرفة الذي تعذّر على غيرهم الوصول اليها، وهذا ما صرّح به النبي الأعظم ﷺ من أنه حصر معرفة الله به وبالإمام علي عليه السلام بوقوله : ((يا علي ما عرف الله حق معرفته غيري وغيرك))[2].

وبناءً على التعريفين الاخيرين يمكن أن تُعرّف الاسس العرفانية بـ (ما يرتكز عليه من اصول وقواعد للعلم بالله تعالى من حيث ذاته وأسمائه وصفاته وكتبه ورسله واليوم الآخر وأحوال المبدأ والمعاد وعلم النّفس وكيفيّة استكمالها للوصول الى الملكوت والروحانيات الباقية).

ثالثا: ضابطة الفلسفة

إن من اهم المزالق التي تواجه مستعملي الفلسفة في التفسير هي اسقاط الرؤى الفلسفية على النص القرآني وتحميلها عليه، وتوجيه ذلك النص بما يتماشى معها، فيؤول الآيات القرآنية تأويلات بعيدة لا علاقة لها بالتفسير[3]، وقد استنكر السيد الطباطبائي(ت١٤٠٢هـ) هذا الفعل من خلال التفريق بين أن يقول الباحث في معنى الآية : ما هو قول القرآن الكريم، وبين أن يقول : ماذا يجب أن نحمل عليه الآية، فالقول الأول يوجب الانطلاق من القرآن نفسه والقول الثاني

---

(١) كسر أصنام الجاهلية ص ١٦.

(٢) آشوب، ابن شهر، مناقب ال ابي طالب ج٣ ص٦٠.

(٣) ينظر : الحيدري ، كمال، مدخل الى مناهج المعرفة عند الاسلاميين ص ٣١٨. ايازي ، محمد، المفسرون حياتهم ومنهجهم ص ٦٤.

يوجب الانطلاق من النظريات والدخول الى القرآن[١].

ويستنتج على اثر ذلك : أن تحميل ما انتجته الابحاث العلمية أو الفلسفية من خارج مداليل الآيات، هو نقص في العملية التفسيرية؛ لأنه يؤدي الى جعل التفسير تطبيقا لتلك النظريات، وعليه يكون تحميل النظريات ليس بتفسير، بل تطبيق على القرآن[٢].

ولكي يُتجَنَّب مثل هذا التحميل وجب التفريق بين تحميل القواعد النظرية وبين توظيفها، فإذا اردنا مثلا ان نفهم القرآن الكريم من حيث اللغة نتوجه بالطبع لدراسة قواعد النحو والصرف والبلاغة التي من دون معرفة بها لا يمكن أن نفهم النكت اللغوية التي يتضمنها النص القرآني، وكذا الحال فيما لو ارادنا أن يفهم رؤى القرآن التي لها علاقة بالموجودات، فيستلزم حينئذ أن نستعمل القواعد العقلية كموجّه لطريق الفهم لا أن تكون هي طريق الفهم وتحمل معطيات العقل على القرآن الكريم[٣]، أي أن طريق التعمق والتحليل الدقيق للآيات يكون ضمن ضوابط التفسير من دون اخضاع النصوص للقواعد الفلسفية[٤].

ويجب على مستعمل الفلسفة أن ينتبه الى أن العقل قد يصيب وقد يخطأ، فربما يصل الى برهان يخالف الواقع، فينبغي عليه أن يرجع الى الخطوط العامة للقرآن والسنة القطعية ويرى هل خالف البرهان تلك الخطوط ام لا، أي يجعل القرآن والسنة القطعية ميزانا يزن به برهانه[٥].

والكلام السالف يمثل اهم ضابطة يجب مراعاتها فيما لو أراد المفسر استعمال قواعد الفلسفة في تفسير القرآن الكريم، فضلا عن الشروط العامة لاستعمال العقل في التفسير، والتي ذكرت في كتب الباحثين[٦].

وهناك حدود يقف عندها المفسّر المستعمل للفلسفة، ولبيانها نقول :

---

(١) ينظر : الميزان ج١ ص ٦ .

(٢) ينظر : المصدر نفسه ج١ ص ٨ .

(٣) ينظر : الحيدري ، كمال، مدخل الى مناهج المعرفة عند الاسلاميين ص ٣١٩ وما بعدها.

(٤) ينظر : ايازي ، محمد، المفسرون حياتهم ومنهجهم ص ٦٤.

(٥) ينظر : الحيدري ، كمال، مدخل الى مناهج المعرفة عند الاسلاميين ص ٣٢١.

(٦) ينظر مثلا : الرضائي، محمد علي، مناهج التفسير واتجاهاته ص ١٨٦-١٨٨ . العك، خالد ، اصول التفسير وقواعده ص ١٨٩ وما بعدها.

إن العقل البرهاني[1]- الاداة التي يستعملها الفيلسوف في التفسير- له موارد لا يستطيع تجاوزها؛ فعندها ينتهي دوره ويأتي دور الكشف والالهام الالهي، إذ يأخذ على عاتقه إكمال طريق المفسر لإجلاء الغموض عن الآيات القرآنية.

وهذا لا يعني وجود تصادم أو تعارض بين العقل وقدرته على معرفة الحقيقة، والشهود وقدرته على إكتناهها، ولا يعني أنّ المكاشفة تقول شيئاً يتنافى مع أحكام العقل الصريح، بل إن العارف يشاهد حقائق لا يستطيع العقل أن ينالها[2].

وقد ذكر صدر المتألهين بعض التفصيل في الموارد التي يدركها العقل والموارد التي يقف عندها، ومن تلك الموارد ما بيّنه من معرفة الذات الالهية والصفات والافعال، فقال في وصف معرفة الذات : ((أما معرفة الذات فهي أضيقها مجالا وأرفعها منالاً وأبعدها عن الفكر والذكر ... فلا يمكن الوصول إلى معرفة ذاته إلا بفناء السالك عن نفسه وباندكاك جبل إنيّته ...))[3]، فقوله (بفناء السالك عن نفسه) يشير الى عبور مرحلة العقل الى مرحلة الكشف؛ لأنه قال في أول الكلام أن معرفة الذات بعيدة عن الفكر والذكر ، أي بعيدة عن العقل والنقل.

ثم انتقل الى معرفة الصفات والتي يكون للعقل نصيب فيها، لكن لا يعني أي عقل، بل العقل الثاقب، ولا يعني كل الصفات فبعض الصفات لا تدرك بقوة الفكر والنظر، بل تحتاج الى طريق أعلى وهو طريق الراسخون في العلم- والذي مرّ ذكرهم في الفصلين السابقين-[4]، فقال : ((وأما الصفات فالمجال للفكر فيها أفسح ونطاق النطق فيها أوسع لأنها مفهومات عقلية يقع فيها الاشتراك إلا أنها فيه على وجه أشرف وأعلى وأن مصداقها في الأول تعالى ذاته بذاته وفي غيره ليس كذلك ... وفي هذا القسم أيضا غموض شديد وتعسر تام ولا يمكن معرفة بعض الصفات كالكلام والصفات التشبيهية إلا لأهل البصائر الثاقبة كالسمع والبصر والاستواء على العرش وغير

---

(١) يراد بالعقل البرهاني : العقل الذي به يثبت بعلومه المتعارفة أصل وجود الله وضرورة صفاته، كالوحدة و الحياة و السمع والبصر و العلم وغيرها من الصفات العليا، ويتصف هذا العقل بخلوه من مغالطة الوهم و ضرر التخيّل، إذ يكون الاستدلال به محكما ومتيناً، ويشترط به، أن يكون متوافقا مع ظاهر القرآن، فإذا أثبت أمرا، فالظاهر يكون قد اثبته ايضا وبالعكس، ويشترط به ايضا أن يعلم مستخدمه ضرورة الالمام بالعلوم القرآنية كي يستعمل البرهان خاليا من المغالطات. ينظر : الآملي، عبد الله الجوادي ، تسنيم ج١ ص ٨٨ وما بعدها، ٢١٣.

(٢) ينظر : الحيدري ، كمال، مدخل الى مناهج المعرفة عند الاسلاميين ص ٢٧٤.

(٣) اسرار الآيات ص ٢٢ وما بعدها.

(٤) ينظر : ص٨٦، ١٢٨ من البحث.

ذلك مما لا يعرفه إلا الراسخون في العلم))[١].

وبعدها انعطف الى ذكر الافعال والتي فيها متسع اكثر من الذات والصفات، لكنه أكد عدم اقتطاعها عن الصفات والذات أي يستعان بالذات والصفات لمعرفة الافعال دون الفصل عنها، فقال : ((وأما الأفعال فبحر متسع أطرافه ولكل أحد أن يخوض فيه ويسبح في غمراته بقدر غزارة علمه وقوة سباحته لكن لا ينال بالاستقصاء أطرافه لأنها مرتبطة بالصفات كالصفات بالذات))[٢].

و يوجد عدّة أسباب جعلت العقل يقف عند هذه الحدود، سَنُذكر على شيء من الايجاز، وهي :

١ ـ **العقل محكوم بالحس** : أي إن جميع ما يتعقّله الانسان محكوم بالحواس[٣]، والمعارف لا تحصل في أول نشأة الانسان إلا بالتجارب ومهما كانت هذه التجارب أكثر ، كانت النفس اتمّ عقلاً[٤].

و نبّه صدر المتألهين على منفعة الحس في بادئ الامر مع تحذيره من أنه يتحول الى وبال إذا بقى الانسان يعتمد عليه بمنأى عن الالهام الالهي، فقال ((والحواس وان احتيج إليها في ابتداء الامر ليحصل بواسطتها الخيالات الصحيحة حتى تستنبط النفس من الخيالات المعاني المجردة وتتفطن بها وتتنبه إلى عالمها ومبدئها ومعادها ... فالحاسة نافعه في الابتداء عائقة في الانتهاء كالشبكة للصيد والدابة المركوبة للوصول إلى المقصد ثم عند الوصول يصير عين ما كان شرطا ومعينا شاغلا ووبال))[٥].

٢ـ **العقل لا يدرك كنه الاشياء** : يعترف الحكماء أنّ العقل قاصر عن ادراك حقيقه الاشياء، وأن غاية ما يمكن له هو التعرّف على بعض خواص الاشياء ولوازمها[٦]، إذ يقر ابن سينا(ت٤٢٨هـ) أن الانسان لا يعرف حقيقة الشيء، لكون الحس هو مبدأ معرفته، وأن دور العقل هو للتمييز بين

---

(١) الشيرازي ، صدر المتألهين، اسرار الآيات ص ٢٣ وما بعدها
(٢) المصدر نفسه ص ٢٤.
(٣) ينظر : بنزكري، نوفل، العقلانية في العرفان ص ٨٨.
(٤) ينظر : الفارابي ، الجمع بين رأي الحكيمين ص ٩٨ وما بعدها.
(٥) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج٥ ص١٢٦.
(٦) ينظر : بنزكري، نوفل، العقلانية في العرفان ص ٨٩.

المتشابهات والمتباينات فيعرف لوازم الشيء، فتكون معرفته مجملة غير محققة[١].

وعليه فإن الاطلاع على حقائق الاشياء و تفصيلاتها من الامور المستحيلة، والتعاريف التي تعرف فيها الاشياء أنما هي رسوم تُشبه الحدود[٢].

٣ ـ **المعرفة العقلية تحصل بالضد** : إن العقل حينما يعجز عن معرفة الاشياء، يلجأ الى ضدها[٣]، فبالظلام يعرف النور[٤]، ويقول الغزالي(ت٥٠٥هـ): ((الطريق الظاهر معرفة الأشياء بالأضداد فما لا ضد له ولا نقيض تتشابه الأحوال في الشهادة له))[٥].

٤ ـ **المعرفة العقلية لا تحصل إلا بالأوضح** : أي أن المعرِّف يجب أن يكون أوضح مفهوما من المعرَّف، إذ لو كان خلاف ذلك لم تحصل أي فائدة من تلك المعرفة[٦] ولَمَا انجلى الغموض، وبقي المجهول مجهولا، كقولنا أن العدد واحد هو عدد ينقص عن الاثنين بواحد، فمفهوم العدد واحد بقى غامضا، لأننا لم نعرفه بمفهوم اوضح[٧].

٥ـ **العقل مقيَد بالماهية** : فمعرفتنا بالاشياء تقتضي أن تكون تلك الاشياء على ماهيات خاصة بها تميزها عن بقية الاشياء، فالماهية هي حدّ للشيء[٨]، ومن دون أن يكون له حد يَتعذَّر على العقل تمييزه ومعرفته.

٦ ـ **لا يعرف الشيء إلا بمعرفة علَته** : لأن معرفة المعلول غير ممكنه دون معرفة علته، فإذا أراد العقل معرفة أحد المعلولات وجب عليه معرفة علته، فيكون مقيّدا بها[٩]، لذا نرى بعض الحكماء يذهب الى أننا اذا اردنا معرفة الاشياء، يجب أن نعلم بأسبابها ولوازمها[١٠]، ويؤكد البعض الآخر

---

(١) ينظر : التعليقات ص ٨٢.

(٢) ينظر : المظفر، محمد رضا، المنطق ص ١٢٠.

(٣) ينظر : بنزكري، نوفل، العقلانية في العرفان ص ٩٠.

(٤) ينظر : ابن حزم ، رسائل ابن حزم الاندلسي ص ج٤ ص ٣٩٦.

(٥) مجموعة رسائل الامام الغزالي ص ٢٧٩.

(٦) ينظر : بنزكري، نوفل، العقلانية في العرفان ص ٩٠.

(٧) ينظر : المظفر، محمد رضا، المنطق ص ١٢٤.

(٨) ينظر : بنزكري، نوفل، العقلانية في العرفان ص ٩٠.

(٩) ينظر : المصدر نفسه ص ٩١.

(١٠) ينظر : ابن سينا، التعليقات ص ٧٧.

على أن ابطال الاسباب ابطال للعلم والحكمة، لأن العلم معرفة العلل والاسباب[١]، وقد عقد صدر المتألهين فصلا ذكر فيه أن العلم بالمعلول لا يمكن العلم به، إلا من جهة العلم بعلته[٢].

٧ـ **المعرفة العقلية تشترط احاطة العقل بالمعلوم** : فمن غير الممكن أن يدرك العقل شيئا دون الاحاطة الكاملة بذلك الشيء[٣]، ونُقل عن العلماء الأولين : ((أنه لا يعرف الشئ إلا بما فوقه : فالنفس فوق الطبيعة وبها تعرف الطبيعة، والعقل فوق النفس وبه تعرف النفس ، ويعرف العقل وما فوقه ويحيط به ذلك الإله الفرد الذي قد بان استحالة الوقوف على ماهيته ، إذ كان قد تقدم القول أنه لا يعرف الشئ إلا بما فوقه . فإذا كان أرفع ما فينا العقل ، وهو تعالى فوقه))[٤].

٨ـ **المعرفة العقلية تستلزم المسانخة بين العلم والمعلوم** : فلا يعرف شيء شيئا إلا بما هو فيه منه[٥]، أي أننا إذا اردنا أن نعلم الغيبيات يجب أن يكون العلم غيبي وإذا اردنا ان نعلم الماديات يجب ان يكون العلم مادي، فمعرفة الصفات الالهية لا تعرف بقوانين الفيزياء، بل بالبراهين العقلية القطعية أو بالآيات القرآنية أو النقل القطعي عن اهل البيت ﷺ ، لذا قالوا : العلم يمثّل صورة المعلوم في نفس العالِم[٦]، وهذه الصورة لا يمكن ارتسامها بالذهن إن لم تكن من سنخ المعلوم.

رابعاً : ضابطة العرفان

حدد الباحثون جملة من الضوابط التي تقي مستعمل العرفان خطر الانحراف في تفسير النص القرآني، و هي :

١- الالتزام بعدم مخالفة ظاهر النص القرآني الكريم والانعطاف بمعاني الآيات الظاهرية الى معاني لا تمت للظاهر بصلة قط[٧].

---

(١) ينظر : ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ١٩٣.

(٢) كان عنوان الفصل ((في أن العلم بذي السبب يمتنع حصوله الا من جهة العلم بسببه)) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ٤ ص ٣٩٦.

(٣) ينظر : بنزكري، نوفل، العقلانية في العرفان ص ٩١.

(٤) لم يُذكر من هم العلماء، بدوي، عبد الرحمان، الأفلاطونية المحدثة عند العرب ص ١٥٩ وما بعدها.

(٥) ينظر : بنزكري، نوفل، العقلانية في العرفان ص ٩١.

(٦) القول لعفيف الدين التلمساني(ت٦٩٠هـ) . ينظر : الهروي، عبد الله منازل السائرين(بشرح التلمساني) ص ٥٥٩.

(٧) ينظر : الرضائي، محمد علي، مناهج التفسير واتجاهاته ص ٢٨٨. العك، خالد ، اصول التفسير وقواعده ص٢٠٨.

٢- جعل الشريعة ميزانا لقبول المعاني العرفانية المتحصلة من طريق الكشف، ورفض كل معنى يخالف الشرع المبين[١].

٣- عدم مخالفة العقل الخالي من الشكوك والشبهات[٢].

٤- تعضيد المعاني العرفانية بأدلة وبراهين من خارج العرفان؛ لإلزام الحجّة، فلا يكتفي المفسر بأن يقول شاهدت كذا وانكشف لي كذا[٣].

٥- أن يوجد ترابط بين معنى الآية والمعنى الاشاري الكشفي، فلا يؤول الآيات تأويلا منقطعا عن معنى الآية[٤].

٦- أن لا يدعي أن المعنى الذي توصّل اليه بالكشف هو المعنى المراد ولا معنى غيره[٥].

وبعض هذه الضوابط أكّدها صدر المتألهين والتي سبق وأن اشرنا اليها في مواضع متعددة، وأهمها التركيز على عدم مخالفة الظاهر والشريعة والعقل[٦].

---

(١) ينظر : بناه، يد الله، العرفان النظري ص ٩٠. العيدروس، زين بن محمد، المعاني الاشارية في السنة النبوية ص٢٠٧.

(٢) ينظر : بناه، يد الله، العرفان النظري ص٩٦، ١٥٢. العك، خالد ، اصول التفسير وقواعده ص٢٠٨.

(٣) ينظر : يوسف، يوسفي، النظام اللغوي في القرآن الكريم ص٨٧.

(٤) ينظر : الرضائي، محمد علي، مناهج التفسير واتجاهاته ص ٢٨٨.

(٥) ينظر : العيدروس، زين بن محمد، المعاني الاشارية في السنة النبوية ص٢١٠.

(٦) ينظر : ص ١٢، ٨٦ من البحث.

المبحث الثاني : الأسس الفلسفية والعرفانية و توظيفها عند صدر المتألهين

إن كل عالم صاحب مدرسة فكرية جديدة، لا بد وأن يمتلك أسسا شيّد عليها مدرسته، تفترق مع كثير ممن سبقه من العلماء، فهو يمتلك أسسا خاصة توضح المسائل التي تتعلق بمعرفة الخالق والكون والانسان، بناءً على الاداة التي يستعملها في كشف تلك المسائل، فبعض أصحاب المدارس يميلون الى الكشف والالهام من الغيب، وبعضهم يميلون الى العقل، وبعضهم يمزجون بينهما، وهذا الميل جعل لكل واحد منهم له اسسه الخاصة به.

ومن هذه المنطلق نستدل على إنه من غير الصحيح بأن يحاكم العالِم بغير أسسه التي يعتقد بها والتي برهن عليها في أبحاثه، بل يحاكم كل عالم بعلمه وأسسه المقررة لديه،وهذا لا يلغي أن نناقش في أصل الأساس شرط أن نكون أصحاب مدرسة خاصة لها قواعدها وأصولها؛ لذا سيقتصر هذا المبحث على ذكر أسس صدر المتألهين فقط، ومواضع توظيفها في تفسيره، مع بيان الطريق العام الذي استعمله فيها؛ كونه صاحب أسس خاصة قد برهن عليها في مواضع عديدة في مؤلفاته، ولإيضاح هذا الامر وجب تقسيم هذا المبحث على الآتي :

المطلب الأول : المنهج العام في استعمال الأسس الفلسفية والعرفانية

سلك صدر المتألهين طريقين لتفسير الآيات القرآنية بالفلسفة والعرفان، فكان الطريق الأول هو الاستناد الى اسسه العرفانية والفلسفية في تفسير الآية دون ذكر اقوال الفلاسفة والعرفاء، أما الطريق الثاني فهو نقل اقوال الفلاسفة أو العرفاء، وقد سلك فيه مسلكين ، وهما : إما نقل القول دون التعليق عليه أو نقل القول والتعليق عليه وتصحيحه وفق الاصول المقررة عنده.

وقد يُبهم اسم من ينقل عنه كأن يقول عن احد العرفاء أو المشتغلين بالعلوم العقلية أو الحكماء والموحدين المحققين، وقد يصرِّح بأسماء من ينقل رأيهم كشيخ الاشراق والشيخ الرئيس .

كما وجد البحث كثرة المباحث الفلسفية والعرفانية في التفسير موضوعة تحت عناوين معينة مثل (مكاشفة)[1] أو (هداية عقلية)[2] أو (كشف الهامي)[3] وغيرها من العناوين الفلسفية

(١) ينظر : التفسير ج ٦ ص ٢٦.

(٢) ينظر : المصدر نفسه ج٧ ص٣٢٦.

(٣) ينظر : المصدر نفسه ج٦ ص٣١.

والعرفانية[١]، وقد يدرج المعاني الفلسفية والعرفانية بعد المباحث اللغوية مباشرة[٢].

أي إن اغلب تفسيره للآيات لا بد وأن يتضمنها مباحث فلسفية وعرفانية، وهذا ما تبين نتيجة الاستقراء لتفسيره، إذ لوحظ كثرة الاستعانة بالمباحث العرفانية والفلسفية[٣] في تفسيره مقارنة بالمباحث القرآنية والنقلية[٤]، وهو بذلك يقارب الكثرة التي لوحظت في المباحث اللغوية[٥]، وقد يكون سبب ذلك هو طغيان الجنبة الفلسفية والعرفانية على شخصيته العلمية.

وتجدر الاشارة هنا إن كثرة ذكر المباحث اللغوية والفلسفية والعرفانية بالمقارنة مع المباحث القرآنية و النقلية، لا يدل على أن تلك المباحث اللغوية أو العرفانية أو الفلسفية لم يستعن فيها بالروايات أو بالاحاديث، بل العكس تماما ، إذ من يطلع على تفسير صدر المتألهين يرى إنه كثيرا ما يدرج رواية أو آية ضمن استدلالاته في تفسير الآيات، وإنما نقول هذه الكثرة من حيث المباحث بما هي عناوين مستقله عرفت باصطلاحات خاصة عن اهلها كالعام والخاص والناسخ والمنسوخ و علوم البلاغة والنحو وغيرها من المباحث التي لها حدود وميادين خاصّة بها، اما بالنسبة للاستدلال بالآيات أو الروايات بما هي آيات أو روايات فهذا مما اسهب به صدر المتألهين في تفسيره.

وبعد هذا البيان ينعطف البحث الى ذكر نماذج لكلا الطريقين الذين سلكهما صدر المتألهين للتعامل مع تفسير الآيات القرآنية بالفلسفة والعرفان :

فأما **الطريق الأول** ما جاء في معنى (الرَّحمن والرَّحيم) من قوله تعالى : ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾[الفاتحة : ١]، إذ ذكر بعض ما يتعلّق بهاتين الصفتين من مباحث لغوية، ثم انعطف الى ذكر أربعة وجوه تدل على أن صفة الرحمة حقيقة في الله تعالى فقط بالغة حدّ الغاية، أما في غيره فهي ناقصه، ثم ذكر ثلاثة أصول فلسفية بُنيت عليها تلك الوجوه الأربعة، وكان الأصل الأول بأن

---

(١) ينظر مثلا : التفسير ج١ ص٢٥٧، ٤٠٣. ج٢ ص ٢٧٩. ج٥ ص ٢٧٤. ج٦ ص ١٠٣. ج٧ ص ١٨٠.

(٢) ينظر مثلا : المصدر نفسه ج ١ ص ٦٥.

(٣) إذ وجد إنه استعان في الفلسفة والعرفان في اغلب التفسير إلاّ المواضع الآتية : المصدر نفسه ج١ ص ٨٢، ٢٢٥-٢٤٢، ٤١٢-٤١٤، ٤١٥-٤١٧ . ج٣ ص ٣١١- ٣١٥، ٤١٨-٤٢٠، ٤٢٨-٤٣٢ . ج٥ ص ٢٢، ٢٥، ٤٤، ٤٩-٥٠، ٦٢، ٧٣-٧٥، ١٢٤، ١٢٦-١٣٠، ١٥١-١٥٢، ٢٣٠، ٣٩٨ . ج٧ ص ١٧، ٢٨، ٢٩، ٤٥(آية رقم ٢٦)، ٤٢(آية رقم ٢٧)، ٥٥ (آية رقم ٣٨)، ٧١(آية رقم ٥٧) ، ٣٥٦-٣٥٩.

(٤) ينظر : ص ١١٥ وما بعدها، ١٤٨، ١٥٠، ١٥٢ من البحث.

(٥) ينظر : ص ٥٥ من البحث.

الله تعالى((تامّ الفاعليّة بحسب ذاته وصفاته ، لا يعتريه قصد زائد ولا لفعله غاية سوى ذاته وكان صدور الأشياء منه على سبيل العناية والفيض ، دون القصد والرويّة كما زعمه الأكثرون تعالى عنه علوًا كبيرا))[١] .

والاصل((الثاني : إنّ كلّ ما سواه ممكن الوجود بحسب ماهيّته والممكن مفتقر في وجوده إلى إيجاد الواجب إيّاه ابتداء إذ إمكان الشيء علّة احتياجه إلى المؤثّر الواجب كما برهن عليه في مقامه ، وكلّ رحمة تصدر من غير اللّه فهي إنّما دخلت في الوجود بإيجاد اللّه لا بإيجاد غير اللّه ، إذ ليس لغيره صفة الإيجاد ، بل إنّما شأن غيره الإعداد والتخصيص في الاستناد فيكون الراحم في الحقيقة هو اللّه))[٢] .

والاصل((الثالث : إنّ فلانا يعطى الحنطة مثلا ولكن لا يقع الانتفاع بها ما لم يحصل المعدة الهاضمة للطعام والشهوة الراغبة إلى أكله والقوى الناهضة لذلك ، والآلات المعدّة لنقله وطحنه وعجنه وطبخه وغير ذلك ، وما يتوقّف عليها من الخشب والحديد والنّجار...والملائكة الذين يدبّرون السماوات ويحرّكون الكواكب كالشمس والقمر ... فما دام لم يخلق اللّه هذه الأشياء لم يحصل الانتفاع بتلك الحنطة . فخالق تلك الحنطة والممكّن لنا من الانتفاع بحفظ هذه الأسباب حتّى يحصل الانتفاع هو الراحم))[٣].

ومن الامثلة أيضا ما ذكره في تفسير قوله سبحانه : ﴿وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً﴾[الواقعة : ٧]، إذ بين أن الناس اصنافا ثلاثة مستدلا عليه ببعض الاسس الفلسفية والعرفانية وهي تقسيم ادراكات الانسان الى ثلاث قوى تبدأ من الادنى فالأعلى وهي قوة الحس ثم الخيال ثم العقل وهو اعلاها رتبة، مع اعطاء لكل رتبة منها كمالاً معيّنا –بحسب نظرية مراتب الوجود التي سيأتي بيانها لاحقا– فقال : ((أي أصنافا ثلاثة . وذلك لأنّ الإنسان فيه مبادي إدراكات ثلاثة من جهة قوى ثلاث : قوّة العقل ، وقوّة الخيال ، وقوّة الحس . ولكلّ قوّة كمالا ، فكمال القوّة العاقلة بإدراك المعارف الإلهيّة والعلوم الربانيّة ، وبه يحشر الإنسان في جوار اللّه وملكوته ، وكمال القوّة الخياليّة في فعل الخيرات وتهذيب الصفات وتبديل السيّئات بالحسنات ، وكمال القوّة الحسيّة

---

(١) التفسير ج ١ ص ٦٦.

(٢) المصدر نفسه ج ١ ص ٦٦.

(٣) المصدر نفسه ج ١ ص ٦٦ وما بعدها .

بإدراك الملايم الحسّي من الملاذ الجسمانيّة والأعراض البدنيّة ...))[١].

وبعدها قرر على الكلام السابق بأن للإنسان ثلاث نشآت بحسب القوى الادراكية الثلاثة(الحس، الخيال، العقل[٢]، وبحسب هذه المقامات يصير الانسان منقسما على ثلاثة أقسام كما ذكرتهم الآيات الثلاث[٣] التي تأتي بعد هذه الآية – موضع البحث- وهم أصحاب الميمنة وأصحاب المشئمة والسابقون، فأصحاب الميمنة هم الذين يكون مبدأ عملهم العقل العملي بواسطة القوة الخيالية فتكون غايتهم طلب الخير المظنون والسعادة المقبولة، وأصحاب المشئمة هم الذين يكون مبدأ عملهم القوة المحركة الحيوانية بواسطة قوة الحسّ، فتكون غايتهم أما طلب الشهوات أو الغضب والانتقام. أما السابقون فهم الاعلى رتبةً الذين يكون دأبهم مشاهدة الحقائق والانشغال بمحبة الله تعالى، فيغنيهم عن الطعام والشراب وما سواه جلّ ذكره[٤].

والامثلة على هذا الطريق كثيرة[٥]، نكتفي بهذا القدر التزاماً بما يقتضيه المقام.

وأما **الطريق الثاني** ما نقله عن بعض من أبهم اسمه، في معنى (آل النبي ﷺ) عند تفسير قوله جلّ علاهُ : ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَٰلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾[البقرة : ٤٩]، إذ قسّم (آل النبي ﷺ) على قسمين، قسمٌ يرجع الى الجسم والصورة وهم آله ﷺ الصوريين، وقسمٌ يرجع الى المعنى وهم آله ﷺ المعنويين، فقال ناقلاً عن الدوّاني[٦] : ((قال بعض الأفاضل : آل النبي كلّ من يؤول إليه . وهم قسمان : الأوّل من يؤول إليه مآلا صوريّا جسمانيّا ، كأولاده ومن يحذو حذوهم من أقاربه الصوريين ، الذين يحرم عليهم الصدقة . والثاني من يؤول إليه مآلا معنويّا روحانيّا ، وهم أولاده الروحانيّون من العلماء الراسخين والأولياء الكاملين ، سواء سبقوا بالزمان أو لحقوه . ولا شكّ انّ النسبة الثانية آكد من

---

(١) التفسير ج ٧ ص ١٩.

(٢) المصدر نفسه ج٧ ص٢٠ .

(٣) وهنّ : {فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ * وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ * وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ} [الواقعة : ٨-١٠]

(٤) التفسير ج ٧ ص ٢١ .

(٥) ينظر مثلا : المصدر نفسه ج ١ ص٨٤ ، ٩٢ . ج٢ ص ٧، ٢٩ ، ج٣ ص ٥، ٨٠ . ج٤ ص٣١ . ج٥ ص ٢٣، ٢٧. ج٦ ص ٥٣، ٧٨ . ج٧ ص ٢٠، ٢٤.

(٦)ينظر : الدواني، شواكل الحور في شرح هياكل النور للسهروردي ص٦٣(حاشية رقم ٤) . الميداني، حسين، الفتوحات الربانية في شرح التدبيرات الالهية ص٦٠ وما بعدها.

الأولى ، وإذا اجتمعت النسبتان كان نورا على نور ، كما في الأئمة المشهورين من العترة الطاهرة - صلوات اللّه عليهم أجمعين - . وكما حرم على الأولاد الصوريّين الصدقة الصوريّة ، حرم على الأولاد المعنويّين الصدقة المعنويّة ، أعني تقليد الغير في العلوم والمعارف))[١] وكما هو ظاهر فصدر المتألهين لم يصحح ولم يعلّق على هذا النقل، وربما تكون علّة ذلك هو موافقته لهذا الرأي، على عكس المثال التالي الذي أبدا فيه رأيه طبقاً لأصوله الفلسفية والعرفانية والمثال هو :

ما نقله عن بعض الفلاسفة والعرفاء في حلّ الاشكال الوارد حول قوله تعالى : ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾[السجدة : ٤]، وهو كيف تكون مخلوقة في ستة أيام، والايام هي مقادير الحركات، وهذه المقادير موجودة بعد وجود السماوات والارض والافلاك الكروية، فكيف وجدت الايام قبل وجود السماوات والارض وباقي الافلاك؟

فنقل عن الفلاسفة ((أكثر المشتغلين بالعلوم العقلية اعترفوا بالعجز عن تطبيق هذا الحكم على القوانين الحكمية ، لأن الحكماء أقاموا حججا فلسفية على أن وجود الأفلاك والفلكيات ليس إلا على سبيل الإنشاء الإبداعي ، لا على نهج التدرّج في الحصول ، ولا لأجل الأسباب الجسمانية ، كاستعداد القوابل وتهيئة الآلات ، وكذا فنائها ليس بالذبول والضعف والمرض ، بل مجرد إرادة الصانع البديع ، فهذا الإشكال غير منحلّ إلى الآن))[٢]، وقوله (لا على نهج التدرج في الحصول) اشارة الى أحد الأسس الفلسفية والعرفانية المهمة -التي سيأتي بيانها- وهي الحركة الجوهرية، القائلة بوقوع الحركة في جوهر الاشياء بالتدريج، إذ تبدأ بالتحرّك الى أن تصل الى غاية وجودها. أي إن صدر المتألهين يصرّح بأن سبب عدم حل الاشكال من قِبل الفلاسفة هو عدم اقرارهم بوجود الحركة في الجوهر التي حققها هو.

أما العرفاء فقد نقل عن أحدهم[٣] بأن تأويل ﴿ خَلَقَ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ وَما بَيْنَهُما ﴾[السجدة : ٤] هو الاحتجاب بها و الايام هي الايام الستة الالهية(أي غير الايام المتعارفة) وهي مدّة الخفاء

---

(١) التفسير ج ٣ ص ٣٤٧ وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه ج ٦ ص٣٠.

(٣) وهو محمد بن علي بن محمد المعروف بمحيي الدين بن عربي(٥٦٠ - ٦٣٨ هـ)، الملقب بالشيخ الأكبر: فيلسوف، من أئمة المتكلمين في كل علم. ولد في مرسية (بالأندلس) وانتقل إلى إشبيلية. وقام برحلة، فزار الشام وبلاد الروم والعراق والحجاز، وهو، كما يقول الذهبي: قدوة القائلين بوحدة الوجود. له نحو أربعمائة كتاب ورسالة، منها (الفتوحات المكية) و (فصوص الحكم) . ينظر : الزركلي، الاعلام ج ٦ ص٢٨١.

من آدم عليه السلام الى النبي محمد ﷺ[١]، ثم علّق على هذا النوع من التأويل بقوله ((وأنت خبير بأن خروج الألفاظ القرآنية عن معانيها المتعارفة المشهورة توجب تحيّر الناظرين فيها ، والقرآن نازل لهداية العباد وتعليمهم وتسهيل الأمر عليهم مهما أمكن لا للتعقيد والإشكال ، فيجب أن [تكون][٢] اللغات محمولة على معانيها الوضعية المشهورة بين الناس ، لئلا يوجب عليهم الالتباس))[٣]، أي إنه لم يقبل صرف اللفظ عن ظاهره والولوج الى المعاني الباطنية دون وجود جسر يربط بينهما؛ لأن ذلك يؤدي الى الالتباس والتحير، والصحيح هو ابقاء الظاهر والعبور به الى الباطن (وهي طريقة الراسخين في العلم التي ذكرت في الفصول السابقة)[٤] وبعد هذا البيان قال تحت عنوان (كشف الهامي) ((قد منَّ اللّه علينا في تحقيق هذه الآية ونظائرها بما يشفي العليل ويروي الغليل من غير حاجة إلى صرف اللفظ عن مفهومه الظاهر ...))[٥] وبعد ذكر ست مقدمات فلسفية وعرفانية[٦]، قال :((فقد ثبت ان السماء بما هي شخصية محسوسة وكذا غيرها من الأمور المحسوسة المادية الموجودة في عالم الدنيا أمر زماني الوجود ، تدريجيّ الحصول ، مدة كونها البقائي عين مدة حدوثها الإنشائي ، فهذه المدة المضروبة في الكلام الإلهي هي مدة بقاء وجودها الذي هو عين الحدوث))[٧] أي إنه لم يؤول الآية رأسا ولم يصرفها عن ظاهرها، ولم يقل بما قالته الفلاسفة من الانشاء الابداعي دون التدريج، بل أثبت أن السماء محسوسة وحادثة ووجودها تدريجي وزماني لا دفعي، ومدة بقائها واستمرارها هي نفسها مدة انشائها، وهذا مبني على التدرّج في الوجود أو التشكيك بالوجود(وهو احد الاسس التي سنتطرق لها في الصفحات القادمة)[٨].

وهناك بعض الموارد صرّح صدر المتألهين فيها بتبني مشهور قول العلماء، قائلا : ((ولكني أقول كما قال بعض محققي الاسلاميين وحكمائهم وموحديهم : ان بمجرد الموت [تقوم][٩] عليك

(١) ينظر : ابن عربي، تفسير ابن عربي ج٢ ص ١٣٩.

(٢) وفي الاصل : يكون.

(٣) التفسير ج ٦ ص٣٠ وما بعدها.

(٤) ينظر : ص٨٦، ١٢٨ من البحث.

(٥) التفسير ج ٦ ص٣١ .

(٦) المصدر نفسه ج٦ ص ٣١ وما بعدها.

(٧) المصدر نفسه ج٦ ص٣٣.

(٨)ينظر : ص ١٩٥ من البحث.

(٩) وفي الاصل : يقوم.

هذه القيامة...فهذه هي الصغرى...[وهي] بالنسبة إلى القيامة الكبرى كالولادة الصغرى بالنسبة إلى الولادة الكبرى))[١].

وهو كما يُبهم عندما ينقل عن البعض فقد يصرّح باسم من ينقل عنهم ايضا، كما فعل مع ابن سينا(ت٤٢٨هـ) في مسألة تأويل الحروف المقطّعة في أوائل السور[٢]، وكما فعل مع السهروردي (ت٥٨٧هـ) عند ذكر معنى النور في تفسيره لآية النور[٣].

وهذه أهم الامثلة حول كلا الطريقين في المنهج العام، وينعطف البحث الى بيان أهم الاسس الفلسفية والعرفانية التي بُنيت عليها التفسيرات الفلسفية والعرفانية للآيات القرآنية الوارد ذكرها في التفسير:

المطلب الثاني : الأسس الفلسفية والعرفانية و توظيفها في التفسير

شيّد صدر المتألهين صرح مدرسته على جملة من أسس متفاوتة بالتقدم والتأخر، فبنى بعضها على بعض، فجعلها طباقا؛ لينبثق من كل أساسٍ أساسٌ آخر، فارتفعت اركانها باسلوب رياضي تجتمع فيه القواعد لعطي ناتجا ما وذلك النتاج يجتمع مع تلك القواعد ليعطي ناتجا آخر وهلمّ جرّا، إذ ابتدأ اللبنة الأولى بنظرية أصالة الوجود واعتبارية الماهية ثم نتج عنها نظرية التشكيك بالوجود، ثم نتج عنهما الحركة الجوهرية ونتج عن هذه النظريات الثلاث اثبات اتحاد العاقل والمعقول واثبات الوجود الذهني.

تتفاوت هذه الاسس بالتقدم والتأخر، وتفاوتت أيضا من حيث سبق الاكتشاف من عدمه، فبعضها لم يطرح من قبل أصلا وبعضها طرح ولم يبرهن -كما تمت الاشارة اليه مسبقا[٤]، ولمعرفة مدخلية هذه الاسس في تفسير صدر المتألهين للقرآن الكريم، يُشرع ببيان حدودها العامة واستعمالها، وفق الآتي :

أولاً : اصالة الوجود واعتبارية الماهية

إن مسألة اصالة الوجود من أهم الأسس التي ارتكزت عليها الحكمة المتعالية، إذ اعتمدت

---

(١) التفسير ج ٥ ص٢١٠ وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه ج٦ ص١٥.

(٣) المصدر نفسه ج ٤ ص٣٤٧ وما بعدها.

(٤) ينظر : ص ١٧٢ من البحث.

عليها كثير من القواعد، وحلّت بها عدّة مسائل، مما جعل السيد الطباطبائي (ت١٤٠٢هـ) يصفها بأنها منطلق فلسفة صدر المتألهين[١].

١ـ الحدود العامة للأساس

لم يكن صدر المتألهين يعتقد بأصالة الوجود بل كان تابعاً لرأي استاذه الميرداماد (ت ١٠٤٠ هـ) الذي كان يقول بتقدم الماهية على الوجود وتأصيلها[٢]، لكن وبعد أن أدرك خلاف ما كان عليه استاذه عدل الى اصالة الوجود، وقد استشعر هذا الإدراك للحقيقة بعد غياب طويل عنها فقال : ((واني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات حتى أن هداني ربي وانكشف لي انكشافا بينا ان الامر بعكس ذلك وهو ان الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين وان الماهيات ... ما شمت رائحة الوجود))[٣].

يعد صدر المتألهين أول من عنون هذه المسألة بشكل مشخَص[٤]، وقد صرح بها في موارد عديدة، منها قوله : ((أن الوجود هو الأصل في التحقق والماهية تبع له لا كما يتبع الموجود للموجود بل كما يتبع الظل للشخص والشبح لذي الشبح من غير تأثير وتأثر فيكون الوجود موجودا في نفسه بالذات والماهية موجودة بالوجود أي بالعرض فهما متحدان بهذا الاتحاد))[٥]، ويؤكد أن الوجود له صورة عينية في الخارج سواء لاحظ الذهن ذلك أم لا، كما وأن الوجود

---

(١) ينظر : مجموعة من الباحثين، فلسفة صدر المتألهين المباني والمرتكزات ص ٩ (مقال السيّد الطباطبائي)

(٢) ينظر : السبحاني ، جعفر، صدر المتألهين مؤسس الحكمة المتعالية ص١٤٩ . الحيدري ، كمال، الفلسفة ج١ ص١١٣. أما الموارد التي ذكر الميرداماد إنه يرفض اعتبارية الماهية واصالة الوجود : هو ما بين فيه رفضه أن تكون الماهية مسألة ذهنية غير متشخصة في الخارج؛ لأن ذلك يستلزم ان يصبح الوجود نفسه ماهية، ويستلزم أن يكون الكلي الطبيعي -الذي يوجد بوجود افراده- غير موجود في الخارج فيقول : ((ومن يحسب وجود الماهيّة وصفا مّا من الأوصاف العينيّة أو امرا مّا من الأمور الذّهنيّة ، وراء مفهوم الموجوديّة المصدريّة فليس من أهل استحقاق المخاطبة ولا هو من رجال أصحاب الحقيقة ،... ولو كان الامر على ما حسبه، لكان الوجود نفسه ماهيّة مّا من المهيّات ويكون لا محالة وجوده زائدا على ماهيّته كما سائر المهيّات الممكنة)). القبسات ص ٣٧. ويقول في موضع آخر ((إذا لم تكن الماهيّات أمورا متحصّلة في الخارج بل تكون من الانتزاعيّات فقط ، كالأمور العامّة ، وتكون المتحصّلات الخارجيّة منحصرة في الوجودات المتشخّصة بذاته ، فيلزم أن لا يكون الكلّيّ الطّبيعيّ موجودا في الخارج ، لأنّ المفروض أنّ الأمور المتحصّلة في الخارج منحصرة في الأمور المتشخّصة بذاته)) .مصنفات ميرداماد ج١ ص ٥٠٧.

(٣) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج٢ ص٤٩.

(٤)ينظر : كلبيكاني، علي رباني ، ايضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة ج١ ص ٧٩ .

(٥) الشيرازي، صدر المتالهين، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية ص ٨ .

موجود بنفسه وأن غيره موجودا به ((فيكون لمفهوم الوجود فرد في الخارج فله صورة عينية خارجية مع قطع النظر عن اعتبار العقل وملاحظة الذهن .....))[١].

وعليه فإن المراد بأصالة الوجود هو أن المتحقق في العين والخارج هو الوجود لا الماهية، والماهية أمر ((ينتزع من الوجود المحدود المقيّد المتعين بالتعين الذي يميزه عن غيره بالجنس و النوع وغيرهما من الاعتبارات))[٢]، إذ يكون الوجود هو منشأ الخواص والأثار التي تظهر على الموجودات[٣]، وأما الماهية فلا تمتلك تحققاً خارج الذهن؛ لأنها مفهوم ذهني ينطبق على ما بالخارج ويُنسب اليها اعتباراً[٤].

فالواقع الخارجي هو الوجود- وهذا معنى الاصالة-، ومحددات هذا الواقع التي ترتسم بالذهن -والتي تؤخذ من الواقع نفسه-، من طول وعرض وسواد وبياض هي الماهية- وهذا معنى الاعتبارية-.

وقد نقل عبد الرزاق اللاهيجي حادثة وقعت بين الميرداماد وطالبه صدر المتالهين، إذ إن صدر المتألهين طرح مسألة اصالة الوجود واعتبارية الماهية على استاذه، فأشكل عليه استاذه بـ((أنه يلزم حينئذ كون تلك الحقائق كلها واجبة الوجود [فأجاب صدر المتألهين] بأن الفرق بينها وبين الواجب الوجود أنها فاقِرة الذوات الى الجاعل، بخلاف واجب الوجود))[٥]، وهذا الاشكال ورد أيضا[٦] في احد كتب صدر المتألهين بقوله : ((فان قيل : فيكون كل وجود واجبا، إذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه؟ . قلنا : معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل وقابل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه إذا حصل اما بذاته كما في الواجب أو بفاعل لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به بخلاف غير الوجود فإنه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجوده واتصافه بالوجود))[٧].

---

(١) الشيرازي، صدر المتالهين، المشاعر ص ٦١.

(٢) ال كاشف الغطاء ، محمد الحسين، الفردوس الاعلى ص٢٤٨.

(٣) ينظر : كلبيكاني، علي رباني ، ايضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة ج١ ص ٨٣.

(٤) ينظر : الجبيلي، علي بو سلمان، انوار الحكمة المتعالية ص ٣٣.

(٥) الكلمة الطيبة ص١٣٤.

(٦) اشار احد المحققين الى ان هذا الاشكال ورد في الحكمة المتعالية ينظر : المصدر نفسه ص١٣٤ (هامش التحقيق).

(٧) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج٢ ص٤٠ وما بعدها.

والواضح من كلام صدر المتألهين((حتى أن هداني ربي وانكشف لي انكشافا بيّناً))[1] هذا إن مسألة أصالة الوجود اتت عن طريق الكشف والشهود[2]، كما ودعمها بالبرهان العقلي[3]، فتكون هذه المسألة من نتاج الرؤية المنهجية لمدرسة الحكمة المتعالية القائمة على الكشف والبرهان و الشريعة.

٢ـ استعمال الأساس في التفسير

استعمل صدر المتألهين هذا الأساس في عدة مواضع، إذ جعله أداةً يستند إليها لكشف النكت المستخرجة من تلك المواضع، منها ما بيّنه من معنى اضافة لفظ (الله نور) الى السماوات والارض الواردة في قوله تعالى : ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ...﴾[النور : ٣٥]، فقال : ((وأما معنى إضافته إلى السماوات والأرض فهو بمنزلة قولك : « نور الأنوار » و « وجود الوجودات » فإن وجود كل شيء عبارة عن نور به يظهر ماهية ذلك الشيء وذاته ، فاللّه منشئ الأنوار بنفس ذاته النورية وجاعلها جعلا بسيطا ...))[4].

وبعد هذا الاستنتاج يبين إنه مبني على قاعدة : الاصالة للوجود والماهية منتزعة من ذلك الوجود ومتقّومة به، فقال : ((ثم لما كان ذاته موجد ذات كل ممكن ليست إلا وجودا خاصا به يوجد الماهية وبه يطرد العدم عنها ويتصف بالموجودية المصدرية عند العقل - لما حقّق في مظانّه أن المتأصّل في التحقق هو وجود كل شيء الذي هو حقيقته ، والماهية حالة انتزاعية عقلية منصبغة بصبغ الوجود ، منوّرة بنوره - فموجد الأشياء بالحقيقة موجد لوجوداتها ومنشئها وجاعلها ، إنشاء بسيطا ، ...ثمّ إذا كانت موجودية الأشياء - كما علمت - ليست باتصاف الماهية بالوجود بل بإبداع المبدأ تعالى وجوداتها ، وتأييسه إياها ... فيكون اللّه تعالى وجود الوجودات فإذا كان اللّه وجود الوجودات فلا يكون للموجودات تحصّل إلا به ، ولا هويّة لها إلا بهويّته))[5]، وكلامه الاخير (فلا يكون للموجودات تحصّل إلا به ، ولا هويّة لها إلا بهويّته) فيه اثبات لوحدة الوجود بالاعتماد على اصالة الوجود، إذ إنه يقول بما أن الاصالة لله موجد الوجود،

---

(١) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج٢ ص٤٩.

(٢) ينظر : بن عبيد، فؤاد، الابستمولوجيا العرفانية عند الملا صدرا وعلاقتها بالحكمة المتعالية ص٢٦ .

(٣) ذكر احد الباحثين اربعة براهين لإثبات اصالة الوجود ينظر : كلبيكاني، علي رباني ، ايضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة ج١ ص ٨٧ -٩٢.

(٤) التفسير ج ٤ ص ٣٥٦.

(٥) المصدر نفسه ج٤ ص ٣٥٦ وما بعدها.

فلا يكون لوجود الممكنات وجود حقيقي لأن الاصالة لوجود لله تعالى، أي إنه جعل وجود الممكنات بالنسبة لله -جلّ ثنائه- بمنزلة الماهيات، والماهيات لا اصاله لها فتكون كالظلال بالنسبة للوجود الالهي، أي إن نظرته لوحدة الوجود بناءً على اصالة الوجود نظرة نسبية، فممكن الوجود بالنسبة للماهيات المنتزعة منه هو الاصل، أما بالنسبة للوجود الالهي فهو ماهيه أو ظلال، لا اصالة له اصلاً، وسيأتي الكلام حول وحدة الوجود في فقرات تالية، لتأكيد هذا الكلام.

وبعد هذا الكلام يقرر صدر المتألهين أن الموجود بالحقيقة هو الله لا غير قائلا : ((فيكون الموجود بالحقيقة هو الحقّ تعالى لا غير ، ويكون موجودية غيره باعتبار أخذها معه ، فيكون من قبيل الأظلال والأشباح التي يتراءى في المرائي الصيقلية بتبعيّة الشخص الخارجي ، فالماهيات كلّها بمنزلة المرائي ، التي يتراءى فيها صورة الوجود الحقيقي - لعدميتها كعدمية لون المرآة))[1].

وعلى نفس النهج بيّن معنى مقولة (صفات الله تعالى عين ذاته)، إذ استند على اثبات الاصالة لله سبحانه، ونفى ثبوت الصفات بما هي صفات بمعزل عن الله تعالى، لأنه هو الاصل فقال : ((...إذ ليست لصفاته نحوا من الوجود غير ذاته تعالى... وهي في حدود أنفسها مع قطع النظر عن نور وجهه لا شيئية لها ولا ثبوت أصلا، فهي بمنزلة ظلال وعكوس لها تمثل في الأوهام والحواسّ))[2]، وبعدها يرجع ويُذكِّر بأن هذه الحكم على الصفات هو نفس الحكم على الماهيات فهي أيضا لا وجود لها بالذات دون وجود الموجودات قائلا : ((...وأما نفس تلك الأعيان والمهيّات مع قطع النظر عن الوجودات : فلا وجود لها بالذات لا عينا ولا عقلا كقوله تعالى :﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْماءٌ سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَآباؤُكُمْ ما أَنْزَلَ اللَّهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ...﴾[النجم : ٢٣]))[3].

ومن الامثلة أيضا ما كشف به معنى الذكر (ياهو يامن هو يامن لا هو إلا هو) في معرض بيان اسم (هو) بالنسبة لاسم (الله)[4]، الوارد في قوله جلّ عُلاه : ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾[الفاتحة : ١]، إذ يرى- بالاستناد على أصالة الوجود- أن معنى لا هو إلا هو : إن هويات الموجودات لا يمكن حصولها في الخارج دون الهوية الالهية، لأن الاصالة لها، فقال في أول كلامه مشيرا الى ذكر علاقة اصالة الوجود بوحدته-كما فعل في المثال السابق- ((إنّ العليّة والمعلوليّة كما ثبت

---

(١) التفسير ج ٤ ص ٣٥٦.

(٢) المصدر نفسه ج٤ ص ٤٥ وما بعدها.

(٣) المصدر نفسه ج٤ ص ٤٦.

(٤) ينظر : المصدر نفسه ج١ ص ٤٢ -٤٥.

وتقرّر لا يكونان إلّا في نفس الوجود لما علمت انّ المهيات لا تأصّل لها في الكون ولا في الجعل ... [أي] انّ ذات الشيء هي وجوده وانّ المهيّات أمور كليّة اعتباريّة منتزعة من أنحاء الوجودات بحسب هويّاتها ... فإذا ثبت تناهي سلسلة الموجودات إلى حقيقة واحدة بسيطة ظهر انّ لجميع الموجودات حقيقة واحدة ... فهو [أي الله] الحقيقة والباقي شؤونه وهو الذات وغيره أسماؤه وهو الأصل وما سواه أطواره وفروعه وحيثياته))[1].

وبعد تثبيت هذا الاساس وضّح معنى (لا هو إلا هو) بقوله : ((فعلى هذا يتبيّن وينكشف معنى ما ورد في الأذكار الشريفة الإلهية يا هو يا من هو يا من لا هو إلّا هو إذ قد ثبت إنّ الهويّات الوجوديّة التي بعد مرتبة الهويّة الإلهيّة كما لا يمكن حصولها في الخارج منحازة عن الذات الأحديّة بل هي مقوّمة قوامها ومقرّرة حقائقها كذلك لا يمكن للعقل أن يشير إليها إشارة عقليّة أو حسيّة بحيث ينالها الإشارة منحازة عن الإشارة إلى قيّومها الأحدي))[2]، فيكون معنى لا هو إلا هو : لا هوية للموجودات دون الذات الاحدية، فلا هوية إلا هويته تعالى، وباقي الهويات ظلال لها بحسب أصالة الوجود.

ثانياً : التشكيك في الوجود

إن القول بأصالة الوجود كان مستَندا لصدر المتألهين ؛لتكون له رؤية خاصة بمسألة وحدة الوجود، فقد قام بإثبات أن للوجود مراتب مع الإبقاء على وحدة واجب الوجود وتنزيهه عن الكثرة التي تؤدي الى القول بأنه مجزأ والموجودات دونه هي نفس واجب الوجود –تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا– .

١ـ الحدود العامة للأساس

لا يراد بالتشكيك المعنى اللغوي من اثارة الشكوك والشبهات، ولا يراد به ما تكون به جهة الاختلاف مغايرة لجهة الاشتراك[3]، بل المراد من التشكيك هو أن يكون ما به الاختلاف والكثرة

(١) التفسير ج ١ ص ٦٣ وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه ج١ ص ٦٤.

(٣) مثل الاب والابن التي تكون جهة الاختلاف فيهما –وهي الزمن- مغايرة لجهة الاتفاق –وهي الوجود، والذي يسمى بالتشكيك العامي الذي يكون مألوف بين الناس ، ينظر : الحيدري، الفلسفة ج١ ص ٤١٨ وما بعدها.

هو عين ما به الاشتراك والوحدة[١]، فيكون مفهوم الوجود منطبق على حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة، تتميز بالتقدّم والتأخر والشدة والضعف[٢].

انطلاقا من القول بإصالة الوجود اثبت صدر المتألهين واقعية الممكنات وأن هذه الموجودات متكثرة في الخارج والوجود واحد ونفي هذا الكلام مخالف لنصوص الشريعة، قائلا: ((أن الحق الحقيق بالتصديق أن الممكنات مع أنها موجودة بالارتباط الخاص الذي بينها وبين الوجود الحقيقي الواحد -على ما بينا- فهي موجودات متعددة متكثرة في الخارج، ولها كثرة حقيقية عينية...فإن نفي الممكنات ... مخالف للنصوص))[٣]، وقد رفض الرأي القائل بأن ((الوجود الحقيقيّ شخص واحد وهو ذات الباري والموجود كلّي له أفراد متعدّدة هي الموجودات ونسب[صاحب الرأي] هذا المذهب إلى أذواق المتألّهين وزعم إنّ هذا هو مقصودهم في وحدة الوجود))[٤] ثم بين فساده من عدّة وجوه[٥]، وزاد تقريعه على من يذهب الى هذا القول من جهال الصوفية، بقوله : ((فما أضل منهج بعض جهال المتصوفة حيث زعموا ان الحق تعالى كلي طبيعي جنسي والموجودات افراده وأنواعه ...))[٦] كما وبرهن على أن هذا القول يؤدي الى انقسام الذات الاحدية مع انها بسيطة وقال في نهاية المطاف أن هذا الامر ممتنع[٧].

استنتج صدر المتألهين على اساس تكثر الموجودات مع وحدة واجب الوجود علاقة تربط الموجودات بالوجود الحقيقي بحيث لا تنافي يحصل بين التكثر للممكنات وبين وحدة واجب للوجود فقال : ((ان طبيعة الوجود وان كانت واحدة بسيطة بحسب الحقيقة ، لكنها مختلفة

---

(١) مثل النور الحسّي ، حيث نجد أنّ النور الشديد والنور الضعيف يختلف أحدهما عن الآخر بالشدة والضعف ، لكن هذا لا يعني أنّ الشدّة في الشديد أو الضعف في الضعيف شيء آخر غير النور ، بل النور الشديد ليس فيه شيء سوى النور ، كما أنّ النور الضعيف أيضاً ليس فيه شيئاً سوى النور ، ولكنّهما مختلفان في الوقت ذاته من جهة المغايرة بين درجتي الشدّة والضعف ، فإذا لاحظنا حيثيّة ما به الامتياز لم نجد فيها شيئاً سوى النور ، وإذا نظرنا إلى حيثيّة ما به الاشتراك فهي أيضاً في ذات النور وليس في شيء آخر ، إذ المفروض أنّ الشدّة والضعف لم يخرجا عن حقيقة النور . ينظر : الحيدري، الفلسفة ج١ ص ٤١٨ وما بعدها.

(٢) ينظر : المصدر نفسه ج١ ص ٤٢١.

(٣) سريان الوجود ص ٣١٧ (المطبوع ضمن تسع رسائل فلسفية).

(٤) التفسير ج١ ص٥٨. ينظر : الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ٢ ص ٧١ – ٧٣.

(٥) ينظر : التفسير ج١ ص ٥٨ وما بعدها . الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ٢ ص ٧٣ وما بعدها.

(٦) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج٨ ص١٠٦.

(٧) ينظر :المصدر نفسه ج٨ ص ١٠٦ وما بعدها.

بحسب الماهيات المتعددة كل منها مع مرتبة من مراتبه سوى الوجود الأول الذي لم يشوبه ماهية أصلا ، لأنه صرف الوجود الذي لا أتم منه وهو الوجود الغير المتناهي شدة ، وفوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى، فلا يحده حد، ولا يضبطه نعت ذاتي))[١]، وبذلك فقد أكد أن الكثرة في الوجود على قسمين: القسم الأول ناتج من تكثر الوجود بواسطة الماهيات، ويطلق على هذه الكثرة بالكثرة العرْضية، مما يجعل المراتب في مرتبة واحدة كالإنسان والشجر والحجر، والقسم الثاني تؤخذ الكثرة فيه من جهة الانقسامات الطارئة على الوجود نفسه، كانقسامه الى واجب وممكن وحادث وقديم وبالفعل وبالقوة وهنا تكون الكثرة مرتبة طوليا[٢] .

وعليه يكون لدينا نوعين من الكثرة، الأولى تسمى ماهوية عرضية وهي اعتبارية والثانية تعرف بأنها كثرة طولية وصدر المتألهين يهتم بالنوع الثاني من الكثرة دون الأول[٣]، ليفرض وجود التشكيك بين مراتب الوجود الطولية لا العرضية فيقول : ((...فالوجود الذي لا سبب له أولى بالموجودية من غيره وهو متقدم على جميع الموجودات بالطبع وكذا وجود كل واحد من العقول الفعالة على وجود تاليه ووجود الجوهر متقدم على وجود العرض .وأيضا فان الوجود المفارقي أقوى من الوجود المادي وخصوصا وجود نفس المادة القابلة فإنها في غاية الضعف حتى كأنها تشبه العدم والمتقدم والمتأخر وكذا الأقوى والأضعف ..))[٤]، وبهذا التحليل والتحقيق يؤكد على ((أن الوجود حقيقة واحده سارية في جميع الموجودات على التفاوت والتشكيك بالكمال والنقص))[٥]، ويزيد على ذلك بقوله : ((أن اثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة ومواضعتنا في مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكثرها لا ينافي ما نحن بصدده من ذي قبل إن شاء الله من اثبات وحده الوجود والموجود ذاتا وحقيقة ... وسنقيم البرهان القطعي على أن الوجودات وان تكثرت وتمايزت الا انها من مراتب تعينات الحق الأول وظهورات نوره وشؤونات ذاته لا انها أمور مستقلة وذوات منفصله ...))[٦] .

---

(١) شواهد الربوبية ص ٢٨٧ (المطبوع ضمن مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين)

(٢) ينظر : الشبلي، كمال اصالة الوجود عند الشيرازي، من مركزية الفكر الماهوي الى مركزية الفكر الوجودي ص ١١١.

(٣) ينظر : المصدر نفسه.

(٤) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ٢ ص ٣٦.

(٥) المصدر نفسه ج٨ ص١١٧.

(٦) المصدر نفسه ج ٢ ص٧١.

وقد صرّح بأنه هذه النتيجة(عدم استقلالية الموجودات وافتقارها الى الحق) قد تبينت له من الكشف، إذ قال : ((... فكذلك انكشف له لأجل الرياضات العلمية والعملية أن وجودات الممكنات ليس حقائقها إلا آثارا للحق تعالى وتوابع له ...))[١].

وهذا التحقيق يشم منه رائحة البلاغة والقول العظيم، إذ ما فيه من عمق لعله يستند الى قول الإمام علي عليه السلام ((لم يحلل في الأشياء فيقال : هو فيها كائن ولم ينأ عنها فيقال هو منها بائن))[٢] والذي وضحه عليه السلام بقوله ((وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة))[٣] ليؤدي بصدر المتألهين الى القول بـأن الوجودات مراتب تعينات الحق الأول وظهورات نوره ويؤكد على عدم استقلاليتها وانفصالها عنه عز اسمه معتمدا بذلك على أن الكثرة في عين الوحدة والوحدة في عين الكثرة وهذا المعنى صريح في قول الإمام علي عليه السلام ((كلُّ مُسمّى بالوَحْدةِ غيرهُ قليلٌ))[٤] ليكون الحق بهذا الوصف واحداً كثيراً وما دونه قليل فوحدته وحدة وجودية لا وحدة عددية.

وبهذه الرؤية الجديدة يؤسس صدر المتألهين مبنى جديدا للاعتقاد بوحدة واجب الوجود موافقا للمشائية من جهة كثرة الممكنات والعرفاء من جهة أن العالم حقيقة واحدة[٥] ليسلك طريقا وسطا بين طريقين متغايران.

٢ـ استعمال الأساس في التفسير

استعمل صدر المتألهين مخرجات هذا الأساس في عدة مواضع في تفسيره منها ما ذكر في المباحث المتعلّقة في قوله تعالى : ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾[البقرة : ٣٤]، فكان موضوع المبحث هو كيفية المفاضلة بين الملَك والبشر، وهل يمكن للبشر أن يكونوا افضل رتبة من الملائكة، فابتدأ هذا المبحث بعدة اصول[٦]، كي تكون اساسا للنتيجة التي سيذكرها لاحقاً، ومن أهم تلك الاصول هو التشكيك بالوجود،

---

(١) المبدأ والمعاد ص١٧٩.

(٢)الشريف الرضي، نهج البلاغة ص١٢٠.

(٣)الطبرسي ، الاحتجاج ج١ ص٢٩٩.

(٤)الشريف الرضي، نهج البلاغة ص١٢٠.

(٥)ينظر : الشبلي، كمال، اصالة الوجود عند الشيرازي، من مركزية الفكر الماهوي الى مركزية الفكر الوجودي ص ١١٢.

(٦) ينظر : التفسير ج٣ ص ٥٩-٦٦.

فقال:((إن الموجودات كما هي مترتبّة في سلسلة النزول الايجادي الصدوري من الأعلى فالأعلى ، إلى الأدنى فالأدنى - وهي المادّة الجسمانيّة - كذلك مترتّبة في سلسلة الصعود الإعدادي من الأدنى فالأدنى ، إلى الأعلى فالأعلى))[١]، ومن الاصول التي تتعلق بهذا الاصل هو انتقال الموجود بين مراتب الوجود، والذي يكون سببه هو ضعف مرتبة الوجود التي هو فيها فينتقل الى مرتبة اعلى؛ لأنه مجبول على طلب الكمال، قال : ((اعلم إنّ منشأ انتقال الموجود من وجود أدنى إلى وجود أعلى انتقال بحسب انتقال الطباع والغريزة إنّما هو ضعف الصورة ونقص المادّة وعناية الفاعل . وقد مرّ إنّ جميع الموجودات كلّها طالبة للكمال))[٢].

وبعد تمهيد الاصول والتي من ضمنها التشكيك في الوجود، يبين صدر المتألهين إن الانسان ممكن ان يصير -بسبب انتقاله في مراتب الوجود- في اخر المقامات اشرف من الملائكة؛ لأنه يصل الى مرتبة النبوة والولاية وهي مرتبة جامعة للعلم والعمل، متخلقين بالأخلاق الالهية، وعارفين بجميع الاسماء، ومن هنا يتضح سبب امر الله تعالى الملائكة أن يسجدوا لآدم، لأنه توصل الى مرتبة اشرف من الملائكة وهي مرتبة الجامعيّة، قال صدر المتألهين ((فإذا تمهدت هذه الأصول فنقول : قد تبيّن وانكشف إن الإنسان يمكن أن يصير في آخر مقاماته أشرف من الملائكة ، إذا كما إنّ للملائكة طبقات متفاوتة في الوجود النزولي ... فكذلك للإنسان درجات متفاوتة في الصعود إلى اللّه ، وأشرفها وأكملها درجة الأرواح النبويّة))[٣].

ويفرّق صدر المتألهين بين شرفيّة ملائكة الاعمال والبشر العاملين، ويرى إنّ الملائكة من جهة العمل افضل من البشر؛ لكونهم اقدر على الطاعات، أما من جهة ملائكة العلوم، فأهل الولاية والنبوة افضل من ملائكة العلوم لكونهم جامعين، ولكونهم مرّوا بمراتب الوجود من الادنى الى الاعلى، فقال : ((فإذا سئل عن التفاضل بين ملائكة الأعمال وأصحاب الأعمال من البشر فالفضل للملك ، لأنّهم أقدر على الطاعات . وإذا سئل عن ملائكة العلوم وأهل الولاية والنبوّة من البشر فالفضل للأنبياء والأولياء عليهم السلام لكونهم جمعوا بين العلم والعمل ، وكانوا متّصفين بصفات الخلائق كلّها ، متخلّقين بأخلاق اللّه ، عارفين بجميع الأسماء ، لأنّهم كانوا أوّلا في عالم المحسوسات والجسمانيّات ، ثمّ في عالم المتخيّلات والمثاليّات ثمّ في عالم الحقائق

---

(١) التفسير ج٣ ص ٦٠.

(٢) المصدر نفسه ج٣ ص ٦٢.

(٣) المصدر نفسه ج٣ ص ٦٨.

والمعقولات))[1]، وبهذا التحقيق المعتمد على نظرية مراتب الوجود، يفسّر لنا صدر المتألهين سبب أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام .

ومن الامثلة أيضا، ما بيّنة من حقيقة النار المذكورة في قوله سبحانه : ﴿... أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[البقرة : ٢٥٧]، والتي عطف عليها حقيقة الجنّة أيضا، إذ فسّر حقيقة النار بأسفل مرتبة من مراتب الوجود وهي البعد عن الله تعالى، وفسّر الجنّة بأعلى مراتب الوجود وهي القرب من الله تعالى، وبين الجنة والنار درجات ومنازل، وهي إما مصاعد أو مهاوي، فقال : ((أما حقيقة النار فلا يمكنني تحديدها والتنصيص عليها بما يساوقها إلا على سبيل التقريب ، فيشبه أن تكون حقيقتها هي البعد والنقصان والقطيعة عن الرحمن ... فإن للوجود درجات متفاوتة ودركات متسافلة ، إحدى حاشيته في غاية الشرف والرفعة والجلالة - وهو الباري تعالى - والأخرى في غاية النزول والخسّة والدنوّ ، وبينهما درجات ومنازل ومصاعد ومهاوي [وأما] حقيقة الجنّة هي القرب من اللّه ومجاورة الحقّ الأول))[2].

ولنظرية مراتب الوجود تطبيقات كثيرة، تكشف لنا مدى تأثر الفكر الصدرائي بها، إذ أدى القول بهذه النظرية، الى جعل الايمان ذو مراتب، وهي مرتبة العوام، والخواص، والأخصين[3]، والنور ذو مراتب، متفاوتة في الشدة والضعف والتي تبدأ من النور الالهي الى انوار الكواكب والعناصر[4]، والعلماء ذو مراتب، كمرتبة العالِم الطبيعي ومرتبة العالِم الالهي[5]، والعلم ذو مراتب، وهي مرتبة الظنّ واليقين والمشاهدة[6]، والعلم الالهي ذو مراتب تبدا من مرتبة العلم الاجمالي مرورا بالتفصيلي وانتهاءً بمرتبة وجود المعلومات في موادها الخارجية الجزئية المتكونة من الهيولى[7]، والاخذ من العلم الالهي أيضا ذو مراتب، كأن يأخذ عن جبرائيل وجبرائيل عن ميكائيل، وميكائيل عن اسرافيل والاخير عن الله تعالى، أو يأخذ النبي عن ميكائيل دون واسطة جبرايئل، وهكذا الى أن ذكر وجود مرتبة يأخذ فيها عن الله تعالى دون واسطة[8]، والمراتب لا

---

(١) التفسير ج٣ ص٦٩.

(٢) المصدر نفسه ج٤ ص ٢٦٤.

(٣) ينظر : المصدر نفسه ج ٧ ص ١٥٨ وما بعدها.

(٤) ينظر : المصدر نفسه ج ٤ ص ٣٥٣.

(٥) ينظر : المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٩.

(٦) ينظر : المصدر نفسه ج ٣ ص ٢٣٨.

(٧) ينظر : المصدر نفسه ج ٦ ص ١١٨ وما بعدها.

(٨) ينظر : المصدر نفسه ج ٢ ص ٣٠١.

تخص هذه الامور فقط بل تتعدى لأن تكون للحياة مراتب[١]، وللكتاب والكلام مراتب[٢]، و للتجريد مراتب[٣].

وقد ذكرنا في نهاية الفصل السابق من هذه الرسالة[٤]، إن القرآن الكريم على مراتب وقد ذكرنا أن بعض الاصول قد تفرّعت من هذا الاساس، ونحن هنا نذكر أن هذه الاساس قد نشأ من القول بأن للوجود مراتب، وعليه يكون هذا الاساس أساساً لكل مراتب يطلقها صدر المتألهين في كتاباته، لأن الوجود هو الاصيل، وبما أن الاصيل مبني على مراتب متفاوتة بالشدّة والضعف والكمال والنقص، فلا عجب من كون متعلّقاته لها مراتب في نظر صدر المتألهين.

ولننعطف الى بيان آخر تطبيقات نظرية التشكيك في الوجود وهو ما يتعلق بوحدة الوجود، التي هي بدورها أحد مخرجات نظرية التشكيك بالوجود، والتطبيق هو :

ما ذكره في دلالة قوله تعالى : ﴿...لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ...﴾[البقرة : ٢٥٥]، على توحيد الأفعال، مستعيناً بأساس أصالة الوجود ومراتبه ووحدته، فقال في مطلع كلامه ((أن لكل ممكن ماهية ووجودا به يتحقق ماهيته ويتحصل والوجود في الجميع معنى واحد بسيط لا اختلاف فيها إلا بالشدة والضعف ، والكمال والنقص ، وأما الاختلافات النوعية والجنسية بين الممكنات وتخصيص كل منها بنقائص وذمائم وخواص ولوازم فإنما هو من جهة ماهياتها ومراتب إمكاناتها الناشئة من تنزلات الوجود))[٥] ، أي إنّ الوجود الاصل واحد وأن الاختلافات والتكثرات عائد للماهيات التي، ويؤكد أن الفائض من الله تعالى هو الوجود البسيط، وهو بذلك الوجود البسيط يخرج الممكنات من القوة الى الفعل، أما التقدم والتأخر في مراتب الوجود فهو ناشئ من خصوصيات الماهيات الحاصلة من تنزلات الوجود، والخصوصيات التي تلحق بالمادة لا تكون بجعل جاعل، فعين الكلب مثلا ماهية تستلزم النجاسة العينية من غير جعل من الله تعالى، وإنما الجعل والافاضة من الله سبحانه هو اعطاء الوجود لها((فإن نفس الوجود هو نور يفيض منه تعالى على القوابل حتّى القاذورات والأعيان النجسة - شخصية كانت أو نوعية -

---

(١) ينظر : التفسير ج ٦ ص ٩٧.

(٢) ينظر : المصدر نفسه ج ٧ ص ١١١.

(٣) ينظر : المصدر نفسه ج ٢ ص ٨.

(٤) ينظر ص ١٦٣ من البحث.

(٥) التفسير ج ٤ ص ١٢٢.

ومنشأ تخصّصات الأفعال والآثار خصوصيات الأعيان الثابتة التي ما شمّت رائحة الوجود))[١].

وبعد تنزيه الله تعالى من الخصوصيات التي تكون للماهيات، واثبات تفييض الوجود، دون الماهيات- له طبقا لأصالة الوجود- واثبات ان الوجود الفائض من جناب الحق هو واحد وأن الكثرة هي بسبب خصوصيات الماهيات الحاصلة من تنزلات الوجود المستفاد من قوله ((فالوجود أمر واحد مجعول للواحد الحق ، والمراتب المختلفة بالتقدّم والتأخّر والأولية واللحوق ناشئة عن خصوصيات الماهيات الحاصلة من تنزّلات الوجود))[٢]، يقرر صدر المتألهين بأنه يمكن عليه قياس افعال العباد بقوله((إذا عرفت هذا فقس عليه أفعال العباد واجعلها وقاية عن نسبة الشرور والآفات إلى الحق الجواد))[٣]، أي إن توحيد الافعال يكون من جهة تفييض الوجود ، أما خصوصيات الماهيات(كفعل الشرور) التي تنشأ من تنزلاته ، فالله تعالى منزّه عنا تمام التنزيه.

ثالثاً : الحركة الجوهرية

تفرّد صدر المتألهين بمقولة الحركة في الجوهر عن باقي الحكماء والعرفاء السابقين عليه ليبني بذلك رؤيته الجديدة للموجودات، وكيفية نشوؤها وارتقاءها في المراتب لتصل الى غاية خلقها ووجودها، ولم يقتصر نظره في تطبيق هذه النظرية على الأحياء من الموجودات فقط، بل تعداه لكل عالم الإمكان.

وهذه النظرية لا تقل أهمية عن النظريات سالفة الذكر حتى إن السيد محمد حسين الطباطبائي يرى إنها تحل مسائل أكثر مما ذكره صدر المتألهين نفسه[٤]، وأهم ما يميزها هو إعطاء الحركة لشيء ظن أغلب من سبق صدر المتألهين أنها محال فيها الحدوث.

١ـ الحدود العامة للأساس

يعرف الجوهر على أنه ((الموجود لا في موضوع))[٥] أي يكون قائما بنفسه، ويقسم على

---

(١) التفسير ج ٤ ص ١٢٢ وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه ج٤ ص ١٢٢.

(٣) المصدر نفسه ج ٤ ص ١٢٣.

(٤) ينظر : الشيرازي، صدر المتالهين، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج٤ ص٧٧ (تعليقة السيد الطباطبائي).

(٥) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي ج١ ص ٤٢٤.

خمسة أقسام وهي : المادة ، الصورة ، الجسم ، النفس ، العقل[١]، و يعرف العرض على أنه ((الموجود في موضوع))[٢] أي يكون قائماً بالجوهر، ويقسم على أنواع عديدة، لكن الذي تقع فيه الحركة فقط اربعة وهي : الكيف، الكم ، الأين، الوضع[٣] ، فالجوهر ضد العرض ؛لأن الجوهر قائم بذاته والعرض قائم به[٤]؛ لأنه عَرَضَ له[٥] ، كما أن الحركة تعرف على أنها الخروج من القوة الى الفعل تدريجيا لا دفعة واحدة[٦]، والحركة عند صدر المتألهين هي الواقعة في الجوهر قبل أن تقع في العرض[٧] أي إن حركة(الكيف والكم...) عارضة لموضوعاتها لا نابعة من جوهرها لذا لا تكون موضوع الحركة الجوهرية ، وقد أقرَّ بأن الحركات عند الجمهور أربعة وعنده خمسة بسبب اضافة الحركة الجوهرية ((فلم يبق من المقولات التي يتصور فيها حركه الا أربع عند الجمهور وخمس عندنا...))[٨].

فالحركة الجوهرية هي تدرج الجوهر في الوجود من القوة الى الفعل حتى يبلغ الكمال[٩]، ولا يدرك الجوهر بالحس لأنه ليس كالأعراض وإنما يدرك بالعقل[١٠].

صرح صدر المتألهين بأن هذه النظرية ليست من نتاج المطالعة وإنما بقوة مستفادة من الملكوت الأعلى[١١]، لتكون هذه النظرية هي إحدى نواتج الكشف والشهود العرفاني ، الا أن صدر المتألهين لا يكتفي كعادته بالكشف فقط وانما لا بد من تعضيد ما رآه عيانا أن يعمل على تأطيره بالبرهان[١٢] فقال: ((من اكتحل عين بصيرته بنور الايمان ، وتنوّر قلبه بطلوع شمس العيان

---

(١) ينظر : العلامة الحلي، نهاية المرام ج١ ص٢٨٠.

(٢) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي ج١ ص ٤٢٤.

(٣) ينظر : الحيدري، كمال، فلسفة صدر المتألهين ص ١٨١، ١٨٤.

(٤) ينظر : صليبا، جميل، المعجم الفلسفي ج٢ ص٦٩.

(٥) ينظر : الشريف الجرجاني، التعريفات ص١٤٩.

(٦) ينظر : بن المرزبان، بهمنيار، التحصيل ص٤١٨.

(٧) ينظر : الحيدري، كمال، فلسفة صدر المتألهين ص ١٨٤.

(٨) الشيرازي، صدر المتألهين ،الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج٤ ص٧٩.

(٩) ينظر : نعمة، عبد الله، فلاسفة الشيعة حياتهم وآرائهم ص ٤٠٣.

(١٠) ينظر : الحيدري، كمال، فلسفة صدر المتألهين ص ١٧٩.

(١١) ينظر : السهروردي، حكمة الاشراق مع تعليقات صدر المتألهين، ج٢ ص ٣٤٤ رقم التعليقة : ٢٨٦ (طبعة بنياد حكمة اسلامي صدرا)

(١٢) للاطلاع على البراهين ينظر : رسالة اتحاد العاقل والمعقول ص ٨٥ (المطبوع ضمن مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين)، اليزدي، مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ج٢ ص ٢٢٨ – ٢٣١ . السبحاني ،=

، يجد أعيان الأفلاك والأركان متبدّلة ، وطبائع الصور والأكوان متحولة متزايلة ، فهي أبدا في السيلان والزوال والحركة والانتقال ، حركة جوهريّة وتجدّدا ذاتيّا .... كما أقيم عليه البرهان مطابقا لما وجده أصحاب المكاشفة والعيان))[١]، كما وأسنده الى الشريعة الإلهية بقوله : ((وبالجملة لا شيء من الأجسام والجسمانيات المادية فلكيا كان أو عنصريا نفسا كان أو بدنا إلا وهو متجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية مع برهان لاح لنا من عند الله لأجل التدبر في آيات الله تعالى وكتابه العزيز مثل قوله سبحانه ﴿ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[ق : ١٥]))[٢].

أي إن صدر المتألهين استعان بالأركان الثلاثة (الكشف، البرهان، الشريعة) لإثبات نظريته؛ لذا نراه يشير الى إن الفلاسفة بسبب عدم الالتفات الى هذه المحورية الثلاثية انكروا الحركة الجوهرية، قائلاً : ((فان أكثر الفلاسفة كابن سينا ومن في طبقته ينكرون هذه الحركة الجوهرية الواقعة في حدود الانسانية ومنازلها ومقاماتها ، ونحن بفضل اللّه الّذي يؤتيه من يشاء أوضحنا بيانه وأقمنا برهانه مستمدا من بحار القرآن وآيات الرحمن مستضيئا بأنوار التنزيل واسرار التأويل))[٣].

أدى قول صدر المتألهين بالحركة الجوهرية الى نتائج عديدة منها ما يتعلق بالعالم، فهو يرى إن كلام امير الموحدين بوصف الدنيا بأنها تتحرك بأهلها تحرك السفينة، وإن ساكنها ظاعن غير مستقر، يدل على تجدد الطبيعة وتحركها طبقا للحركة الجوهرية فقال : ((وممّا يدلّ على تجدّد الطبيعة وسيلانها كلام أمير المؤمنين في « نهج البلاغة » ، قال : أوصيكم عباد اللّه بتقوى اللّه واحذّركم الدنيا ، فإنّها دار شُخُوصٍ ، ومحلّةُ تَنْغِيصٍ ، ساكِنها ظاعنٌ ، وقاطِنُها بائنٌ ، تميدُ بأهلها مَيدَانَ السفينة ، تَصْفِقُها العواصف في لجج البحار[٤]))[٥].

ومنها ما يتعلق بالنفس حدوثا إذ ينتقل الانسان- بحسب الحركة الجوهرية- من المراتب الدانية الى المراتب العالية والتي تنتهي بالرجوع الى الله جلّ علاه فقال : ((...إذا استوفى الانسان

=جعفر، صدر المتألهين مؤسس الحكمة المتعالية ص ١٦ - ١٦٨. الحيدري، كمال، فلسفة صدر المتألهين ص١٨٤-١٨٦. حسن، علي الحاج، الحكمة المتعالية عند صدر المتالهين الشيرازي ص ٢١٧ - ٢٢٢.

(١) التفسير ج٧ ص ١٩.

(٢) المشاعر ص١٢٠.

(٣) شرح اصول الكافي ج٢ ص١٧٥.

(٤) الشريف الرضي، نهج البلاغة ص ٣٦٠.

(٥) شواهد الربوبية ص ٣٤٢ (المطبوع ضمن مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين).

جميع المراتب الخلقية الواقعة في حدود حركته الجوهرية الفطرية من الجمادية والنباتية والحيوانية وبلغ أشده الصوري وتم وجوده الدنيوي الحيواني فلا بد ان يتوجه نحو النشأة الآخرة ويخرج من القوة إلى الفعل ومن الدنيا إلى الأخرى ثم المولى وهو غاية الغايات منتهى الأشواق والحركات))[١]، وعلى هذا الاساس فسّر الموت الذي يعرض للإنسان، بأنه موت بسبب اشتداد النفس و تحرّك جوهرها[٢]. وهذين القولين على سبيل المثال لا الحصر لإعطاء تصور عن أهمية هذه النظرية في تفسير نشوء الإنسان والعالم ونهاية كل منهما .

وقد ذكر بعض الباحثين[٣] عدة نتائج مترتبة على القول بالحركة الجوهرية وهي : حقيقة الزمان وحدوث العالم، القدم الزماني للعالم الجسماني، كل جسم مسبوق بعدم وملحوق بعدم، حاجة العالم الى العلّة في الحدوث والبقاء، التوحيد والعلم الالهي، إثبات المعاد الجسماني لكلّ الوجود، اليوم الآخر ونظرية اتحاد العالَم والعالِم والمعلوم، تجسيم الاعمال وابطال التناسخ، مسائل تتعلق بالنفس مثل : النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، مراتب النفس.

٢ـ استعمال الأساس في التفسير

جعل صدر المتألهين هذا الاساس أداةً لحل مسائل مفصلية في العقائد الاسلامية، كالتي تتعلق بنشوء النفس ودثورها، والمعاد، وحدوث العالم، والتي اشارت اليها بعض الآيات القرآنية، منها ما ذكره من الاشارات التي توحي لها آية : ﴿وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾[يس : ٦٨]، وهي ما يتعلّق بالحركة الجوهرية للنفس، وكيفيّة اشتداد جوهرها، إما بنحو طريق الكمال، وإما بنحو طريق الشقاء، ففصل في مطلع كلامه، نظريته التي سيفسر بها هذه الآية، فوضّح : إن النفس في اول الخلقة اشتغلت بتدبير البدن الجسماني، وهذا الاشتغال كان بالقوة، فاذا كمل البدن الجسماني، (وهي مرحلة جسمانية الحدوث)، ثم تتحرك النفس جوهرياً لطلب الكمال (وهي مرحلة الروحانية)، فتطلب اشدها المعنوي الذي يكون في سن الاربعين كما اشارت اليه الآية :﴿...حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً ...﴾[الأحقاف : ١٥]، وهذا الطلب يحدث بعد فراغها من تكميل البدن الجسماني، و صلاحية آلات البدن كي تستعمله للاستكمال المعنوي. لكن النفس مادامت في طور النمو فلا يحصل لها الكمال الروحاني؛ لانشغالها بتكميل البدن، وهو

(١) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج٥ ص١٥٩.

(٢) ينظر : شواهد الربوبية ص ٢٨٩ (المطبوع ضمن مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين).

(٣) ينظر : الحيدري، كمال، فلسفة صدر المتألهين ص ١٩٣ وما بعدها.

عادة ما ينتهي الى سن الثلاثين، وهذا السن هو مرحلة مفصليّة؛ لأنه سن وقوف القوى، فإذا وقفت القوى وكانت النفس من السعداء، فتشتدّ في طلب كمالها المعنوي بسبب تفرّغها له، وإذا كانت من الاشقياء، فتشتدّ فيها نيران الشهوات والرذائل لتكون متوجهة نحو التسافل[1].

وبعد هذا التأسيس قال : ((فقوله : ﴿وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾ [يس : ٦٨] اشعار على أن من لم يتوجه إلى طلب الآخرة ولم يسلك صراط اللّه العزيز الحميد بصرف الآلات حين أشدها الصوري في طلب الحقائق والكمالات ، بل سلك سبيل الطاغوت في الانهماك إلى اللذات وصرفها في طلب الهوى والشهوات ، فإذا تجاوز عمره حد الأربعين وأخذ خلقتا بدنه وأعضائه في الانتكاس والذبول ، وشرعت قواه في النقصان ، حان وقت ظهور النتائج عن مكامن غيب القلب ... : فلا يتصور بعد هذا استيناف طريق الآخرة ...وقوله : (أَ فَلا يَعْقِلُونَ) يحتمل أن يكون معناه : أفلا تتدبرون في أن من قدر على كسر القوى الجسمانية للإنسان وأضعاف بنيته وأعضائه بالذبول والتحليل مع بقاء نفسه وذاته وتأكد صفاتها وأخلاقها وزيادة هيئاتها النفسانية ودواعيها الباطنية ، فهو قادر على إعادتها في النشأة الثانية وبعثها ...))[2]، أي إنه فسّر معنى الآية بمن ترك تكميل نفسه واشتغلت بالتكميل البدن، فاذا تجاوز الثلاثين ووصل الى الاربعين دون تكميل النفس فلا يتصور أنه يستطيع أن يتدارك الأمر؛ لأنه بدنه توقف وبدأ ينهار، فكيف يستطيع أن يستعمل بدن منهار للارتقاء المعنوي، فمثلة كمثل من ركب البحر بسفينة مهترئة.

ومن الامثلة أيضا ما ذكره في الشبهة الواردة من قبل الجاحدين بالمعاد، والجواب عليها، والذي يدل عليه قولة تعالى : ﴿وَقَالُوا أَءِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَءِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ﴾[السجدة : ١٠]، إذ يرى صدر المتألهين إن آية (أَءِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَءِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ) اشارة الى اعظم شبهة حول المعاد، وإن آية (بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ) اشارة الى أعلى جواب ودفع لها.

ومفاد الشبهة هو كيف يمكن للمعدوم أن يرجع، أي بعد ما صارت اجسامنا تراب وانمحت هويتها الشخصية، وبذلك المحو يمحى وجودها، فكيف تعود، وإذ عادت سيكون لنا وجودان، وهذا أمر غير ممكن[3].

---

(١) ينظر : التفسير ج ٥ ص ٣٢٥ - ٣٢٧.

(٢) المصدر نفسه ج ٥ ص ٣٢٧ وما بعدها .

(٣)ينظر : المصدر نفسه ج ٦ ص ٦٤.

وبعد ذكر الشبهة يأتي الى ذكر تفسير جوابها على وفق الحركة الجوهرية، فيقول في مطلع كلامه : ((وأما تفسير الجواب ... فهو مما يستدعي تمهيد مقدمة هي إن جميع الموجودات العالمية لا سيما الإنسان كائنة على وجه يتوجه نحو المبدأ بحسب الجبلّة والفطرة... فجميع الموجودات متوجهة نحو المبدأ جل شأنه طبعا وإرادة))[١]، وبعد ذكر هذا الاساس (الحركة الجوهرية)، ينتقل ليطبّقه على تحرك جوهر الانسان بقوله ((فإذا علمت هذا فاعلم أن هذه الحركة المعنوية الإنسانية من لدن كونه منيّا وجنينا إلى غاية كونه بالغا عاقلا ذكيا صبورا شكورا حكيما وليا ، وهلمّ إلى أن يصل إلى جوار اللّه وقربه ، لا بد لها من موضوع باق من أول الحركة إلى منتهاها ، وإلا لم يكن الشاب ما كان طفلا صغيرا بعينه ، ولا الذي سيكون شيخا كبيرا ، ومع ذلك فقد تبدل منه جميع ما كان له من مقداره وكيفه وأينه ووضعه ومتاه وانفعاله وفعله وجميع ما يقال له في عرف أهل النظر العوارض المشخصة))[٢]، أي إن البقاء والثبات للوجود(بحسب اصالة الوجود واعتبارية الماهية)، وإن الماهيات العارضة من المقدار والكيف والمكان والانفعالات ما هي إلا ماهيات معتبرة لا تمثل شخصية النفس، ولا علاقة لزومية لها معها، فهوية الشخص بوجوده لا بماهيته؛ لذا قال : ((بل أمثال هذه الأمور ما هي إلا أمارات لشخص واحد وآثار منسوبة إليه بوجه من الوجوه من غير علاقة لزومية بينها وبينه ، وإنما الهوية هي نحو وجوده الذي هو نصيبه من فيض الربوبية))[٣]، ثم يبين الفرق بين الانسان وسائر موجودات هذا العالم، مؤكداً إن مسافة سفر الانسان أبعد بكثير من غيره، لأن غاية حركة النبات هي الثمر والحيوان غير الناطق هي التحرك من الجسمية الى الحيوانية، وبالمقارنة مع وجود الانسان((فهو أوسع مجالا وأكثر آثارا وأفعالا ، وأرفع صعودا إلى جهة العلو ... وذلك لأنه يرتحل في سيره الحثيث من هذه الدار الفانية إلى الدار الباقية الدائمة ، وينتقل في جوهره من نشأة إلى نشأة ثانية))[٤].

ويؤكد أيضا على صعود الانسان والانتقال الى النشأة الثانية يستوي فيه الشقي والسعيد؛ لأن النفس الانسانية متحركة جوهريا نحو مبدئها((إلا أن نفوس السعداء شموس زاهرة مشرقة غير محجوبة عن الحضرة الربوبية ، وان نفوس الأشقياء المردودين إلى أسفل السافلين مظلمة

---

(١) التفسير ج ٦ ص ٦٤ وما بعدها .
(٢) المصدر نفسه ج ٦ ص ٦٥.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه ج ٦ ص ٦٦.

منكسفة ناكسة رؤوسها عن جهة أعلى عليين))[1].

وبعد هذا التمهيد التأسيسي يقول : ((فإذا تبين وتحقق لك هذا فاعلم إن قوله سبحانه (بَلْ هُمْ بِلِقاءِ رَبِّهِمْ كافِرُونَ) إشارة إلى رد شبهتهم وفكّ عقدتهم من وجوه:

الأول : التنبيه على قصورهم عن درك هذا التوجّه الفطري للعباد إلى عالم الآخرة ولقاء ربهم في المعاد .

الثاني : التنبيه على فساد قولهم « إن الشخص المُعاد في المَعاد غير الذي كان في الدنيا بحسب الشخصية والعدد مطلقا » بل هذا ذاك بحسب الباطن والحقيقة ... وذلك لأن تشخص الشيء بفاعله ومقوّمه ونحو وجوده الذي هو به هو ، لا ببدنه وأعراضه المتبدلة ...

والثالث : الإشعار بأن إنكار المعاد والجهل بوجود عالم آخر إليه رجعي العباد وفيه حشر الأجساد للحساب والميزان إنما نشأ للمغترين بعقولهم القاصرة ... لعدم اهتدائهم بأن وجود الإنسان ووقوعه في هذا العالم أمر عارض له بعد خروجه عن فطرته الأصلية التجردية . ونزوله عن جنة آدم أبيه بجناية صدرت منه ، وكل من خرج من موطن ومعدن لأمر عارض لا بدّ وأن يرجع إليه ولو بعد حين ما دام بقائه على فطرته الأصلية...))[2].

ومن الامثلة على توظيف الحركة الجوهرية في التفسير ما استدل به من قوله جلّ اسمه ﴿إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًّا ۞ وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا ۞ فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًّا﴾[الواقعة : ٤- ٦] على اثبات حدوث الدنيا وزوالها، بناء على الحركة في جواهر الاشياء ، إذ قال -بعد شرح ذكر ما يتعلق بالآية من مباحث لغوية-، إن اعيان الافلاك متبدلة، وطبائع الصور متباينة، مستمرة بالزوال والحركة والانتقال، وهذه الحركة تكون جوهرية ذاتية، غير مقتصرة على الاعراض فقط، فإنّ طبيعة أجسام هذا العالم هي حقيقية متجددة ذاتيا بفعل حركة جوهرها[3].

فإذا عُلمت تلك الحركة يُعلم ((أنّ الدنيا بحذافيرها حادثة ، وهي دار زوال وانتقال ، والآخرة دار قرار وثبات ، كما يراه المليّون ، حسبما وصل إليهم من حملة أسرار الوحي والتنزيل وخزنة علم

---

(١) التفسير ج٦ ص ٦٦.

(٢) المصدر نفسه ج ٦ ص ٦٧.

(٣) ينظر : المصدر نفسه ج ٧ ص ١٩.

النبوّة والتأويل))[١].

وهذه ابرز الامثلة التي يسمح المقام بذكرها، مع ان الاستقراء وجد امثلة اخرى تدور حول محور الحركة الجوهرية واغلبها يتعلق بالمعاد[٢]. والنشأة الاخرى[٣].

رابعاً : اتحاد العاقل والمعقول

يعد البرهان على نظرية اتحاد العاقل والمعقول من افرازات الفكر المتعالي، ففسر بتلك النظرية (اتحاد العاقل والمعقول) تأثير المعقولات على العاقل من خلال بيان اشتداد النفس كلما اتحدت بمعقول معين، وفي الوقت الذي أنكر فيه أغلب حكماء الإسلام تفرد صدر المتألهين بإثبات هذا المطلب بالعقل والبرهان.

١ـ الحدود العامة للأساس

ذكر صدر المتألهين إن مسألة اتحاد العاقل والمعقول تبناها فرفوريوس[*]، لكن علماء الاسلام –وخصوصا أتباع ابن سينا– رفضوا القول بها، وذكر أنه الوحيد الذي حقق هذه النظرية بتحقيق خاص يحتاج من يريد فهمه الى فطرة ثانية بل وثالثة[٤]، كما، وضّح بأن المتأخرين بسبب عدم فهمهم لهذا النظرية شحذوا اسنان اللسان بالتشنيع والطعن على القائل بها، وكان الاولى بهم أن ينتظروا ولا يستنكروا، لأن الانتظار اليق من سدّ طريق النجاح على من له الاستعداد لفهم مثل هذه المسائل العميقة[٥]، وأكد على أن هذه المسألة من المسائل الغامضة التي لم يستطع أن يفهمها ويبرهن عليها إلا بعد كشف رباني الهي فقال: ((ان مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من اغمض المسائل الحكمية التي لم ينقح لأحد من علماء الاسلام إلى يومنا

---

(١) التفسير ج٧ ص١٩.

(٢) ينظر : المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٧١ . ج ٧ ص ٤١٩ وما بعدها.

(٣) ينظر: المصدر نفسه ج ٧ ص ٧٩

(٤) ينظر : المبدأ والمعاد ص ١٠٨.

(٥) ينظر : اتحاد العاقل والمعقول ص ٦٣ وما بعدها (المطبوع ضمن مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين).

*) فرفوريوس (٢٣٣ أو٢٣٤ -٣٠٥م) اسمه الحقيقي ملخوس السوري، ولد في مدينة صور، وهو من أكبر تلامذة افلوطين، واهم شرّاح كتب ارسطو، والمشهور عنه القول باتحاد النفس بالعقل الفعّال، واتحاد العاقل والمعقول، من مؤلفاته : المدخل الى المعقولات، ايساغوجي، قال صدر المتألهين في وصفة إنه من اعظم الحكماء المتألهين الراسخين في العلم والتوحيد . ينظر : الشيرازي، صدر المتألهين، تسع رسائل فلسفية ص٧٠(مقدمة التحقيق)، ص١٢٤(هامش التحقيق)، الشيرازي، صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج٦ ص ٢٤٢.

هذا ونحن لما رأينا صعوبة هذه المسألة ... فتوجهنا توجها جبليا إلى مسبب الأسباب وتضرعنا تضرعا غريزيا إلى مسهل الأمور الصعاب ... فأفاض علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزائن علمه علما جديدا وفتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحا مبينا وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم))[١].

يراد بالاتحاد هو اتحاد امران واقعان في طول بعضهما البعض، أي يكون احدهما ناقص الوجود والآخر صورة كمالية له، إذ يستكمل به، كالطفل يصبح شابا والجاهل يصبح عالماً وهكذا[٢]، وهو ما يسمّى باتحاد الصورة والمادة[٣][٤]، وهذا الاتحاد جوهري؛ لأن الصورة والمادة من أقسام الجوهر - كما مر-[٥]، ومعنى العاقل هو الذات، أما المعقول فهو ما تدركه النفس في مرتبتها العاقلة[٦]، أي إن المعقول (المُدرَك) هو الصورة الحاصلة[٧] في الذهن وليس الشيء الخارجي[٨]، وقد يطلق على اتحاد العاقل والمعقول اتحاد العالِم والمعلوم، ولا فرق؛ لأنهما مترادفان بحسب الاصطلاح الفلسفي[٩].

وعليه يمكن القول أن المراد باتحاد العاقل والمعقول هو أن النفس عند تعقّل المعلوم (المعقول) تصير هو، إذ تتحد النفس مع علمها بحيث يكونان شيئا واحدا[١٠]، وبعبارة اخرى أن العقل لحظة تعقّله لمعقول ما، يصبح والشيء المعقول عينا واحدة، وتستمر هذه العملية الى غاية انتفاء التعقّل[١١].

---

(١) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج٤ ص٣١٢ وما بعدها.

(٢) ينظر : حسن، علي الحاج، الحكمة المتعالية عند صدر المتالهين الشيرازي ص ٢٣٤.

(٣) ينظر : مجموعة من الباحثين، فلسفة صدر المتألهين المباني والمرتكزات ص ١٥٤ وما بعدها.

(٤) وهو اتحاد يكون في ذات الجوهر إذ تشتد وتتبدل المادة مع قبولها لكل صورة بحيث تتمايز تلك الصورة عن باقي الصور الاخرى كصورة الطفل التي تنتقل لتصبح شاباً . ينظر : المصدر نفسه.

(٥) ينظر : ص ٢٠٣ من البحث.

(٦) ينظر : الحيدري، كمال، فلسفة صدر المتألهين ص ٢٧٣.

(٧) ومما يجب الاشارة اليه أن محل الخلاف بين مثبتين اتحاد العاقل والمعقول ومخالفيهم هو في الإدراك الحصولي وليس في الإدراك الحضوري، إذ أن أغلب الحكماء يقرون بالاتحاد في مرتبة الادراك الحضوري. ينظر: رزيق، رابح، اتحاد العاقل والمعقول في فلسفة صدر الدين الشيرازي ص ٣٧٨ وما بعدها.

(٨) ينظر : خامنئي، محمد، الابستمولوجيا في الفلسفة الاسلامية ص٥ .

(٩) ينظر : الحيدري، كمال، فلسفة صدر المتألهين ص ٢٧٢.

(١٠) ينظر : مطهري، مرتضى، دروس فلسفية في شرح المنظومة ص٢٣٧ وما بعدها.

(١١) ينظر : رزيق، رابح، اتحاد العاقل والمعقول في فلسفة صدر الدين الشيرازي ص ٢٧٨.

يبني صدر المتألهين التحقيق في هذه المسألة على المرتكزات والاسس التي سبق التطرّق اليها، ومنها : أصالة الوجود، والتشكيك في الوجود، والحركة الجوهرية[١]، وبعد التذكير في تلك الأسس الثلاثة يشرع بذكر ثلاثة أنواع للاتحاد، اثنان منهما باطلان وهما : ((...الأول ان يتحد موجود بموجود بان يصير الوجودان لشيئين وجودا واحدا وهذا لا شك في استحالته ... والثاني ان يصير مفهوم من المفهومات أو ماهية من الماهيات عين مفهوم آخر مغاير له أو ماهية أخرى مغايرة لها...))[٢]، مع بيان سبب بطلانهما، ثم يذكر نوع ثالث من الاتحاد وهو المراد عنده، فيقول : ((الثالث : ان يصير موجودا بحيث يصدق عليه معنى عقلي وماهية كلية بعد ما لم يكن صادقا عليه أوّلاً لاشتداد وقع في وجوده، واستكمال حصل في هويّته الشخصية المستمرة على نعت الاتصال . وهذا ليس بمستحيل ...))[٣]، وفي هذا النوع من الاتحاد يبين الشيرازي أنه يؤثر على ذات الشيء بحيث يصير شيئاً آخر بسبب اشتداد جوهره، كما وأنه اتحاد عقلي وليس مادي.

قسم صدر المتألهين صور الاشياء على قسمين، مادي ومجرّد عن المادة، والمجرّد قسمه على قسمين : تام وهي الصور المعقولة بالفعل، وناقص وهي الصور المحسوسة أو المُتخيلة بالفعل[٤]، ثم أخذ يثبت بالبراهين أن الصور المعقولة بالفعل هي التي يحدث فيها اتحاد العاقل والمعقول لا الصور المادية[٥]عاطفاً عليها الصور المحسوسة، بقوله : ((وإذا علمت الحال في الصورة المعقولة هكذا وهو ان المعقول منها بعينه هو العاقل فاعلم أن الحال في الصورة المحسوسة أيضا على هذا القياس ... والمحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل))[٦]، أي إن المعقول الذي يتحد به العاقل هو الصور المجرّدة عن المادة سواء كانت مجردة تجردا تاما كالصور العقلية بالفعل أم مجردة تجردا ناقصاً كالصور المحسوسة بالفعل.

ويذكّر صدر المتألهين بأن اتحاد النفس مع المعقول -الذي هو معنى عقلي لم يكن صادقا عليها قبل تعقله- واشتدادها بسبب ذلك الاتحاد؛ يؤدي الى أن يكون المعقول جزءا من وجودها

---

(١) وهذا ما يظهر من كلامة في الرّد على رأي ابن سينا، إذ مهد بذكر نظرياته الثلاث قبل الخوض في النقاش ينظر : اتحاد العاقل والمعقول ص ٨٢ (المطبوع ضمن مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين).

(٢) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج٤ ص٣٢٤ وما بعدها.

(٣) اتحاد العاقل والمعقول ص ٨٣ (المطبوع ضمن مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين).

(٤) ينظر : الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج٤ ص٣١٣.

(٥) ينظر : المصدر نفسه ج٤ ص ٣١٤- ٣١٦.

(٦) المصدر نفسه ج٤ ص ٣١٦.

وجوهرها فتصير هي هو، وهو هي[١]، كما وإن ذلك الاتحاد يمكّن النفس -بعد تحقق الاشتداد- بأن تصير مصداقا لمعان كثيرة، يتعذر جمعها في شيء واحد في حال كونها صور مادية، لكن بما أن الوجود العقلي أعلى مرتبة من الوجود المادي تسنّى للنفس أن تتحد بجميع المعقولات، فمثلا الفرس والشجر والارض وغيرها من الموجودات المادية لا يمكن جمعها في كرةٍ صغيرة، وبالمقابل إذا تعقّلها الانسان واستحضر صورها في الذهن تنجمع في مكان واحد وهو الذهن، بل ويستطيع الانسان أن يستحضر صورة السماء والارض ولا يضيق ذهنه البتة[٢].

ومما ينبغي الالتفات له أن هذه النظرية لها علاقة بفهم دور المعرفة في الكمال الانساني، لأن فعل التعقّل يرفع جوهر العاقل[٣]، فالإنسان كلما ارتقى في سلّم المعرفة ارتقى في سلم الوجود، وتصبح المعرفة -بحسب هذه النظرية- خاضعة لمنحنى تطوري وجدلي وهي في اتحادها مع الذات العاقلة، أي إنه بادراك الوجود والعالم واكتشافهما يكتشف ذاته ايضا، فالعقل لا يكتشف ذاته دفعة واحدة، بل يتطور وينمو في كل مرة يتعقَّل فيها[٤]، وبالنتيجة، يكون علم الانسان جزءا من وجوده وليس عرضاً من أعراضه[٥].

٢ـ استعمال الأساس في التفسير

استفاد صدر المتألهين من أساس اتحاد العاقل والمعقول - الذي برهن عليه في مؤلفاته- في تفسير بعض آيات الذكر الحكيم، منها ما قالة في تفسير قوله جلّ شأنه : ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۞ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾[الزلزلة :٧-٨]، في دلالتها على احوال يوم القيامة، وكيفية تأثر الروح الانسانية بما تدركه، وتقسيم الناس الى أصناف بحسب مدركاتهم واعمالهم، إذ قرر في باكورة كلامة أن صحائف الاعمال يوم القيامة تنشر بعد ما كانت مكنونة، وما كان منشور في الدنيا يطوى، فيصبح المخفي ظاهر، والظاهر مطوي((فمن جملة أحوال القيامة نشر الصحائف وتطاير الكتب لأنّ صحائف الأعمال وكتب القلوب وألواح النفوس وأقلام العقول كلّها مكنونة هاهنا مطويّة مستورة عن الأبصار في الدنيا ، وهي بارزة منشورة يوم القيامة مكشوفة على الأبصار . كما أنّ منشورات هذا العالم تصير مطويّة في الآخرة ، لأنّ الأرواح منغمرة هاهنا

---

(١) ينظر : اتحاد العاقل والمعقول ص ٨٩ وما بعدها (المطبوع ضمن مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين).

(٢) ينظر : اتحاد العاقل والمعقول ص٩٠ (المطبوع ضمن مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين).

(٣) ينظر : مجموعة من الباحثين، فلسفة صدر المتألهين المباني والمرتكزات ص ٧٦ وما بعدها.

(٤) ينظر : رزيق، رابح، اتحاد العاقل والمعقول في فلسفة صدر الدين الشيرازي ص ٣٨٠.

(٥) ينظر : خامنئي، محمد، الابستمولوجيا في الفلسفة الاسلامية ص٩.

في هذه الأجسام ، وفي القيامة على عكس هذه الحال))[١].

وبعد هذا التقرير يزيد التفصيل على اساس اتحاد العاقل بالمعقول، من خلال اقراره بأن ما يدركه الانسان في الدنيا له أثر على الروح بسبب اتحاده معه فتكون هي هو، فقال((فكل ما يدركه الإنسان هاهنا بحواسّه ويعلمه بجوارحه وآلاته . يرتفع منه أثر إلى الروح ، ويجتمع في صحيفة قلبه ، ويختزن في خزانة معلوماته . كما قال سبحانه : ﴿هذا كِتابُنا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾[الجاثية / ٢٩]))[٢].

ويؤكد أيضا – طبقا لاتحاد العاقل بالمعقول- إن الانسان اذا كان الغالب عليه الانشغال بالمعقولات والتأملات القدسية الالهية، مع فعل الخير والطاعة لله تعالى، يكون كتابة في عليين، أي إن النفس بسبب اشتغالها بالعلوم القدسية تتحد مع تلك العلوم، ويظهر ذلك الاتحاد في يوم نشر الصحائف، ليكون كتابها عليون ((وممّا يجب أن يعلم إنّ الإنسان إن كان الغالب عليه التصوّرات العقليّة والتأمّلات القدسيّة وفعل الخيرات والطاعات فيكون كتابه في علّيين ، وعلّيون هم الملائكة المقرّبون المرتفعون عن حضيض الأجرام﴿ إِنَّ كِتابَ الْأَبْرارِ لَفِي عِلِّيِّينَ * وَما أَدْراكَ ما عِلِّيُّونَ * كِتابٌ مَرْقُومٌ * يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ﴾[المطففين : ١٨-٢١]))[٣] .

ثم يسترسل في كلامه فيذكر باقي الاصناف بحسب اشتغالاتهم في دار الدنيا، إذ يفسر اصحاب اليمين بمن غلب عليه فعل الخيرات مع سلامة صدره، وفسّر من يؤتى كتابة وراء ظهره، بمن غلب عليه الفجور والنفاق الذين لم يعملوا بما علموا، وفسّر من يؤتى كتابة بشماله بمن غلب عليه الجهل والاجرام[٤]، ثم قال : ((فالطائفة الأولى من أهل البرهان واليقين ، وهم السابقون ... وأمّا الثانية فهم أهل السلامة ... وأمّا الثالثة فهم أهل الشكّ والجحود والعداوة لأهل اللّه والنفاق ، وهم الذين يكذّبون بيوم الدين ... وأمّا الرابعة فهم أهل الجهل والظلمات ...))[٥].

ويختم كلامه مؤكدا على اهمية العلم والايقان بناءً على أثره يوم نشر الصحف بحسب اتحاده مع النفس وتأثر الروح به، إذ يقول : ((فإنّ أصل كلّ سعادة هو العلم واليقين ، ومادّة كلّ شقاوة

(١) التفسير ج ٧ ص ٤٣٧ وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه ج٧ ص ٤٣٨.

(٣) المصدر نفسه ج ٧ ص ٤٣٨ وما بعدها.

(٤) ينظر : المصدر نفسه ج ٧ ص ٤٣٩.

(٥) المصدر نفسه ج ٧ ص ٤٣٩ وما بعدها.

هي الجهل باللّه وبيوم الدين ، والنفوس الساذجة بمنزلة صحيفة خالية عن ذكر الحسنات والسيّئات ، فإذا انتقشت بالعلوم والحكمة والأدب صلحت لأن تكون خزانة أسرار الملك ، وإذا انتقشت هي بعينها بالكلمات الواهية المعطلّة المزخرفة لم تصلح إلّا للاحتراق بالنّار والانمحاق))[١].

ومن النماذج التطبيقية الواردة في التفسير ما ذكر في تفسير(ليأكلوا من ثمره) الوارد في آية : ﴿لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ﴾[يس : ٣٥]، إذ قارن صدر المتألهين بين أثر أكل الثمار، وأثر تحصيل المعارف العلمية، إذ بتحصيل الثمار و اكلها يبلغ الجسم الانساني غايته وأشدّه الظاهري المادي، وبالمقابل إذا حصل الانسان المعارف والعلوم تبلغ نفسه أشدها الروحي، فكما تؤثر المأكولات في كمال البدن، فالمعارف تؤثر في كمال النفس واشتدادها نحو الروحانية-بحسب اتحاد العاقل بالمعقول- ((والنكتة في اثبات هذه الغاية فيما نحن بصدده من تطبيق هذه الآية على أحوال الأرواح الانسية بحسب المعاد ، هي أنه كما أن الغرض الأصلي من غرس الأشجار وتحصيل الثمار هو التقوت بها والترقي إلى غاية النشؤ الصوري والأشد الظاهري ، وكذلك الغرض من تحصيل المعارف والصور العلمية الحاصلة بماء الإفاضة الفاعلية وعين الاستفاضة القابلية ، هو تكميل النشأة الثانية الانسانية وبلوغها إلى غاية فطرتها الروحية وأشد حقيقتها المعنوية))[٢]، أي إنه فسّر كيف تكون أحوال الروح الانسانية في المعاد، بالاستناد الى الاثار التي تخلفها المعارف التي يحصل عليها في الدنيا.

خامساً : الوجود الذهني

يعد بحث الوجود الذهني -في الحقيقة- من مباحث الادراك، واللبنة الاولى في نظرية المعرفة[٣]؛ لأنه يتعلق في البحث عن كيفية ادراكنا للأشياء وتعقّلنا اياها ومطابقة صورها العلمية بها[٤]، فالوجود الذهني مُنْصب على منابع المعرفة وقيمتها، ومعيار صدقها أو كذبها، ولا يقدر الباحث أن يدعي صحة معارفه ما لم يتثبّت من القدرة الذهنية لديه في انتاج معارف صائبة[٥]، إذ

(١) التفسير ج ٧ ص ٤٤١.

(٢) المصدر نفسه ج ٥ ص ١٠٠.

(٣)ينظر : ينظر : مطهري، مرتضى، دروس فلسفية في شرح المنظومة ص ١٤٩. عياد، نظير محمد، الوجود الذهني بين المتكلمين والفلاسفة وتجلياته في العصر الحديث ص ١٤٣.

(٤)ينظر : آملي، حسن زادة، النور المتجلّي في الظهور الظلي ص ١٣.

(٥)ينظر : عياد، نظير محمد، الوجود الذهني بين المتكلمين والفلاسفة وتجلياته في العصر الحديث ص ١٤٣.

تتجلّى مكانة هذا الأساس بسبب انعكاسه على آلية المعرفة الإنسانية لذا أولى صدر المتألهين اهتماما بالغا بمدرسته لهذه النظرية مستعينا بأصول عرفانية معززة بالبرهان العقلي لتفرز نتائج قيمة فسرت أمور غامضة عصى تفسيرها على الفكر.

١ـ الحدود العامة للأساس

يُعرّف الذهن بأنه : ((قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة))[١]وبما أن المكتسب بواسطة تلك القوة يكون داخلا بالنسبة للنفس (المُدرِك)، يكون الوجود الخارجي هو ما خرج عن تلك القوة، أي يكون بين الخارج والداخل تقابل؛ لعدم الاجتماع بينهما[٢].

والوجود الذهني هو صور عقلية منتزعة من الوجود الخارجي[٣]، وبتعريف أكثر تفصيلا : ((ما يوجد في الذهن بوجود مطابق لما في الخارج ومحاكٍ له))[٤] أي تكون ماهية الاشياء بعينها موجودة في الذهن[٥]. بمعنى أنها لو تحققت خارج الذهن لكانت ذلك الشيء ، كظل الجسم إذ لو تجسّم لكان ذلك الجسم حقيقة[٦]، وهذا النوع من الوجود لا يترتب عليه نفس اثار الوجود الخارجي[٧] ولا يثبت له احكامه؛ لأنه صورة في الذهن مطابقة لما موجود في الخارج وليست عينه[٨]، فالنار مثلا موجوده في الخارج وموجودة في الذهن، فكلاهما يطلق عليهما نار، لكن الافتراق في ترتب الاثر وعدمه؛ لأن النار الخارجية تحرق والنار الذهنية لا تحرق[٩].

كشف صدر المتألهين اتفاق الحكماء على إن للأشياء وجودا آخر غير هذا الوجود الخارجي يدرك بالمشاعر لا الحواس الظاهر معبَّر عنه بالوجود الذهني[١٠]، إلا أنهم وبسبب

(١) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب ج٢ ص٢٢٤. ونقله ايضا صدر المتألهين في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ٤ ص ٥١٥.

(٢) ينظر : كبري زاده، طاش، الشهود العيني في مباحث الوجود الذهني ص٣١.

(٣) ينظر : الفندي، محمد ثابت، مع الفيلسوف ص١٠٩.

(٤) آملي، حسن زادة، النور المتجلّي في الظهور الظلي ص ١٤٧. وينظر : الشيرازي، صدر المتالهين، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ٤ ص ٥١٥.

(٥) ينظر : الحسيني، عبد الجواد، المعاد عند صدر الدين الشيرازي ص ٢٠.

(٦) ينظر : التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد ج١ ص ٣٤٢.

(٧) ينظر : الجبيلي، علي بو سلمان، انوار الحكمة المتعالية ص ٤٤.

(٨) ينظر : عياد، نظير محمد، الوجود الذهني بين المتكلمين والفلاسفة وتجلياته في العصر الحديث ص٥٤.

(٩) ينظر : الجبيلي، علي بو سلمان، انوار الحكمة المتعالية ص ٤٤.

(١٠) ينظر : الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج٢ ص٢٦٣.

الإشكالات التي أوردوها على اصل الدليل المشهور عليه لم يتيسر لهم انحلال أكثرها ، لكن صدر المتألهين وبسبب انفتاح بصيرته الكشفية وشدة قوته الفكرية أثبت هذا الأساس من خلال مناقشات وبراهين[1]((ارتفعت بها سائر الإشكالات في هذا المقام وزالت بإشراقها ظلمات تلك الأوهام))[2].

ذكر صدر المتألهين مقدمتين أصَّل بهما بحثه، فقد أشار في المقدمة الأولى الى أن الممكنات لها ماهية ووجودا كما أشار الى أن اثر الفاعل ليس الا نحوا من أنحاء وجود الشيء لا ماهيته، واشار الى أن الوجود يتفاوت بالشدة والضعف والكمال والنقص وبين كثرة الآثار عائدة الى قوة الوجود وكماله[3].

أما في المقدمة الثانية فقد شرح فيها قدرة النفس على إيجاد الصور بقدرة من الله جل علاه وصرّح بأنها أشبه بالفاعل المبدع قياسا الى مدركاتها الخيالية والحسية[4]، واستنتج بأن الصور الموجودة في الذهن ضعيفة الوجود تبعا لضعف وجود النفس؛ بسبب وقوعها في مراتب النزول ذات وسائط بينها وبين بارئها[5].

وقد شرح صدر المتألهين كيفية حصول الاشياء في الذهن بقوله : ((وبالجملة يحصل للنفس الانسانية حين موافاتها الموجودات الخارجية لأجل صقالتها وتجردها عن المواد صور عقلية وخيالية وحسية كما يحصل في المرآة أشباح تلك الأشياء وخيالاتها والفرق بين الحصولين ان الحصول في المرآة بضرب شبيه بالقبول وفي النفس بضرب من الفعل))[6]. وقوله (وفي النفس بضرب من الفعل) اشارة الى المقدمة الثانية التي سبق ذكرها، من أن حال النفس عند تصور الاشياء أشبه بالفاعل منها بالقابل.

بيَّن صدر المتألهين ما تمتاز به الصور الذهنية هو : إن لها نفس ماهية الوجود الخارجي، كما وإنها لا تترتب عليها آثاره فقال : ((وان كانت الماهية محفوظه في الوجودين فلا يترتب عليه

(١) للطلاع على البراهين ينظر : الشيرازي، صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج٢ ص٢٦٨.

(٢) الشيرازي، صدر المتألهين، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية ص٢٥.

(٣) ينظر : الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج٢ ص٢٦٣ وما بعدها.

(٤) ينظر : المصدر نفسه ج٢ ص ٢٨٧.

(٥) ينظر : المصدر نفسه ج٢ ص ٢٦٥ وما بعدها.

(٦) المصدر نفسه ج٢ ص٢٩١ وما بعدها.

الآثار المرتبة عليه بحسب وجودها في الخارج ...))[١]، ثم قرر بناء على ترتب الأثر من عدمه، إن الوجود الذي لا تترتب عليه الآثار فهو وجود ذهني، والذي تترتب عليه الآثار هو خارجي[٢]، أي إنه اشترط في الوجود الذهني هو عدم ترتب الأثر، والآثار-عند صدر المتالهين- تعني خصوصية الشي الخارجي كالإحراق للنار والإشباع للطعام، فلو تصور الذهن النار لا يترتب على هذا التصور احراق البدن وإذا تصور الطعام لا يحدث الإشباع فهذه من مختصات الوجود الخارجي وإنما عليه تحريك البدن نتيجة للتصور[٣].

وقد فرق صدر المتألهين بين ماهية الموجود الخارجي وماهية الموجود الذهني بأن الماهيات الموجودة في الذهن ارفع وجودا ووحدة؛ لأن وحدتها تجمع الكثرة الحسية ولا تناقضها ؛لأن التناقض يحصل في نفس الجنس، وجنس المعقولات غير جنس المحسوسات[٤]، كما أكّد على نفي المادة في الوجود الذهني فالموجود بالذهن هو المفهوم والمعنى لا ذات الوجود وحقيقته العينية[٥].

أشار صدر المتألهين على أن نظرية الوجود الذهني لها نتائج عديدة، أهمها أن ما يوجد في الذهن هو المعارف والعلوم التي توصل الى معرفة الله تعالى وملكوته وآياته التي هي غاية الخلق[٦]، ومن النتائج أيضا اثبات المعادين الجسماني والروحاني[٧].

وبالجملة يمكن تلخيص رأي صدر المتألهين في الوجود الذهني على النحو الآتي:

١. الوجود الذهني اضعف من الوجود الخارجي من حيث الوجود.
٢. الوجود الذهني ارفع من حيث الماهية من الوجود المادي.
٣. إن الوجود الذهني لا يترتب عليه أثر الوجود الخارجي.
٤. يعد الوجود الذهني منشأ للآثار، وهي غير آثار الوجود الخارجي المخصوصة.
٥. إن الموجود في الذهن هو الماهية لا الهوية، أي المعنى لا المادة.

---

(١) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج٢ ص٢٦٦.
(٢) ينظر : المصدر نفسه .
(٣) ينظر : المصدر نفسه ج٢ ص ٢٧٥.
(٤) ينظر : الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية ص٢٧.
(٥) ينظر : الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج٢ ص٢٩١.
(٦) ينظر : المصدر نفسه ج٤ ص ٥١٥.
(٧) ينظر : الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية ص ٣٤.

٦. يحصل الوجود الذهني عند موافاة النفس للموجود الخارجي، إذ تجرّده عن المادة ليكون صورة حسية أو عقلية.

٧. أهم نتائج الوجود الذهني ما يتعلق بمعرفة الله عزّ وجل والمَعادَين.

٢ـ استعمال الأساس في التفسير

استعمل صدر المتألهين الأساس الذي يثبت الوجود الذهني، في عدة موارد في تفسيره منها ما قاله في تفسير قوله تعالى : ﴿وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ * وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ﴾[الواقعة : ٢٠-٢١]، إذ فسّر كيفيّة تكوّن ما يدور في ذهن الانسان ليكون حاضرا، سواء كان في عالم الدنيا، أم في عالم الآخرة، مع الفرق بين العالمين، إذ الوجود الذهني في عالم الآخرة يكون أقوى بكثير من عالم الدنيا، ويرى صدر المتألهين إن بيان هذه المسألة يحتاج الى الاقتباس من أحد الأصول العرفانية، وهو ((إنّ اللّه – سبحانه – قد خلق النفس الإنسانية وأبدعها مثالا له ذاتا وصفة – ولله المثل الأعلى – وفعلا – مع التفاوت العظيم بين المثال والممثّل له ، ولذلك جعل معرفتها وسيلة إلى معرفته ... فهي قد أبدعت مفتاحا لمعرفة اللّه تعالى ذاتا وصفة وأفعالا ، لكونها مثالا له كذلك))[1]، وبعد بيان هذه الاصل يفصّل معنى أن تكون النفس الانسانية مثالاً لله تعالى ذاتا وصفة وأفعالا ((أما الذات فقد خلقها الباري وجودا نوريّا مفارقا عن الأجرام والأحياز والأوضاع في ذاتها . وأمّا الصفات فقد خلقت عالمة قادرة حيّة سمعية بصيرة متكلّمة ، وهذه كلّها صفات اللّه من حيث المفهوم . وأمّا الأفعال فذاتها عالمها ، والبدن كأنّه نسخة مختصرة من مجموع العالم الدنيوي – أفلاكه وعناصره ، بسائطه ومركّباته ، وجواهره وأعراضه – ولها أيضا في ذاتها مملكة خاصّة شبيهة بمملكة بارئها ...))[2].

وعلى الاصل السابق يبني صدر المتألهين أصل آخر وهو قدرة النفس على ايجاد الصور في الذهن، والذي يسمى وجودها بالوجود الذهني، ويؤكد إن الوجود الذهني ضعيف الوجود لأن هذه العالم عالم جسماني، فتكون الصور الذهني بمنزلة الظلال، قال ((فعلم من هذا أنّ اللّه خلق النفس الإنسانيّة ذات اقتدار على إيجاد صور الأشياء في عالمها الخاصّ ومملكتها الغائبة عن هذا العالم بمشيّتها وإرادتها ، لأنّها من سنخ الملكوت وعالم القدرة والجبروت ، إلّا أنّ ما تخترعها وتنشأ في عالمها ما دامت تكون في هذا العالم وصحبة الأعدام والقوى والملكات يكون ضعيفة

---

(١) التفسير ج ٧ ص ٣٣.

(٢) المصدر نفسه ج ٧ ص ٣٣ وما بعدها.

الوجود شبيهة بالأشباح والاظلال))[١].

ثم ينعطف الى نقطة مهمة- لها علاقة باشتداد النفس بفعل تحرّك جوهرها- وهي إن النفس إذ اشتدت وقربت من الروحانية وترك المادة، تصبح فاعلة للصور الغيبية، الملائمة لما اشتدت عليه، فإذا كانت حسنة كانت الصور حسنة، وبالعكس، ((فإذا قويت ذاتها وقربت من مبدأها بقطع هذه العلائق الماديّة أصبحت مخترعة للصور الغيبية المناسبة لأخلاقها الحسنة أو السيّئة ، إمّا ملذّة أو مؤذية ، ولم يفارق الدنيا عن الآخرة إلّا في كمال الصورة وقوّة وجودها هناك ونقصها وضعف وجودها هاهنا))[٢]، وعبارته الاخيرة تدل على إن الصور الذهنية تكون في الآخرة كاملة من حيث الوجود على عكس الدنيا، وبهذا يتفسر لنا معنى الآية –موضع البحث- وهي إن أهل النعيم اذا تصوروا في أذهانهم فاكهة أو لحم طير ستكون حاضرة عنهم؛ لأن الوجود الذهني في عالم الآخرة وجودا قويا، فأي شيء يحضر في أذهانهم يكون حاضرا عندهم مباشرة، وكذا يحدث لأهل النار، الذين لا يتمنون إلا الامور السيئة؛ بسبب اشتداد انفسهم على السوء، فلا يحضر عندهم إلا السوء، كالزقوم وغيره.

وفي ختام تفسير هذه الآية يُرجع صدر المتألهين صدور الافعال الى التصورات الذهنية، مع اشتراط اشتداد قوة النفس، ويرى إنه لما كانت النفس في الاخرة روحانية واصلة الى غاية الاشتداد فلا جرم أن تستطيع انشاء كل ما تتمناه إذ قال : ((والحاصل إنّ مبدأ صدور الأفاعيل هو تصوّرات المبادي سواء كانت الأفاعيل دنيويّة أو أخروية ، بشرط قوة الهمّة وشدة جمعيّة القوى ، فلمّا كان تفرّق القوى وتوزّع الدواعي مرتفعا في الآخرة – لكون الانقسام والتفرّق من خواصّ هذه النشأة – فلا محالة يكون هناك للنفوس الكاملة اقتدار تام على إنشاء كلّ ما يتمنّونه))[٣].

ومن الامثلة أيضا ما ذكره جوابا لشبهة قد ترد حول قوله تعالى : ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ ...﴾ [الحديد : ٢٠]، أما الشبهة فهي : كيف تكون الحياة لعب ولهو أي باطل موهوم غير حقيقية، مع أنها ثابتة في الواقع والثابت في الواقع لا يكون باطلا موهوما؟[٤]

---

(١) التفسير ج ٧ ص ٣٥.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه ج ٧ ص ٣٨.
(٤) المصدر نفسه ج ٦ ص ٢٣٩.

فالجواب عليه كما جاء بناءً على الوجود الذهني، بأن معنى الحياة هو ادراكاتنا الحسية والتي تكون منبعثة من الحياة نفسها، وبما إن الاحساس لا يمكن حصوله إلا بالتوهم الموجود بالذهن لا بالخارج، فتكون الحياة حينها لهو باطل موهوم، لأن اصلها الوجود الذهني لا الخارجي((يمكن أن يقال بحسب دقيق النظر : إن المراد من الحياة الدنيا نفس الإدراك الحسي للأمور الدنياوية - تسمية للشيء باسم ما ينبعث عنه ويتمّ به - فإن الحياة الحيوانية إنما يتم بالحس والحركة . وغاية الحركة أيضا هو الحس في غير الإنسان . والإحساس بالشيء لا يتم إلا بالتوهم والتخيل ، والموهوم أو المتخيل بما هو موهوم أو متخيل لا وجود له في الخارج - بل في الذهن - وكل مالا وجود له في الخارج فهو لهو ولعب أي باطل))[1]، إي إنه يقر بأننا نحن من أعطينا صفة الحياة لهذه الدنيا، فهي بالنسبة لنا وهم، وهذا لا ينفي الواقع الخارجي، إذ الواقع الخارجي ثابت عند الشيرازي -كما ثبت في أسس سابقة-[2]، لكن من جهة الانسان وهم ولعب؛ لأنه هو الذي يعطي الاعتبار له بسبب قوالب موجودة في ذهنه، ولعل هذا الكلام يوضّح لنا سبب وصف الدار الاخرة بالحيوان ولم يصف دار الدنيا بهذه الوصف، في قوله سبحانه : ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت : ٦٤]، ؛ لأننا نحن من اعطيناها صفة الحياة، بسبب الاعتبارات الذهنية.

ويزيد صدر المتألهين في تفصيل جوابه، بضرب مثال حول اعطاء الانسان وجوداً لشيء وهو غير موجود في الخارج، بل هو موجود في ذهنه لكنه يعامله معاملة الموجود بالخارج((ولو تفطن متفطن لعلم أن كل من يلتذّ بأمر من الأمور الدنياوية أو يتألم به فإنما يلتذ ويتألّم بما هو حاضر في ذهنه - مع قطع النظر عن الخارج حتى لو جزم إنسان بوجود أمر ملائم له لكانت لذته بذلك الملائم متحققا وإن عدم في الواقع . وذلك كمن عشق واحدا واعتقده في غاية الحسن والجمال ، إذ ربما كان التذاذه بوجوده وتشوقه بجماله ثابت مدة مديدة يظن أنه موجود في موضع كذا من داره - وهو قد مات منذ أول تلك المدة - فعلم أن وجوده الخارجي ليس موضوع هذه المحبوبية لفقده ، فقس عليه حال جميع المحبوبات والمعاشيق الدنياوية في أنها أوهام محضة لا وجود لها في الخارج ، والحياة الدنيا ليست إلا حالتك قبل الموت بالقياس إلى هذه المحسوسات))[3]، أي مثل وجود الحياة الدنيا كمثل من اعتقد بوجود معشوق في غاية

(١) التفسير ج ٦ ص ٢٣٩ وما بعدها.

(٢) وهو في مطلع كلام صدر المتألهين حول أساس التشكيك في الوجود ينظر : ص ١٩٦من البحث.

(٣) التفسير ج ٦ ص ٢٤٠.

الحسن ورسم له صورة في ذهنه، لكن ذلك المعشوق لا وجود له إلا في الذهن، ومع ذلك فهو تأثر به وربما سهر الليل لأجله، فذلك التأثر لم يكن له علاقة بالوجود الخارجي، واعطاء صفة الحياة والوجود لهذه الدنيا أيضا كذلك.

ونبّه صدر المتألهين على عزل إدراك المعارف الالهية عن الادراكات الحسية الدنياوية؛ وإنها ليست منها، بل من النشأة الأخوية[1].

وقد توصل بحسب الكلام السابق الى نتيجتين((أحدهما كون الأمور الدنياوية من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث في أنفسها وبحسب جواهرها وذواتها أمورا وهمية . وثانيهما : إن وجود هذه الأشياء للإنسان وهمي . وكلا الحكمين حق وصواب))[2]، وعبارته الاخيرة (إن وجود هذه الأشياء للإنسان وهمي)خير شاهد على إن وهمية هذه الاشياء هي بالنسبة للإنسان لا بنفي وجودها الخارجي.

وهذه الامثلة تبين اعتماد صدر المتألهين على أساس الوجود الذهني في تفسير بعض آيات الذكر الحكيم.

وأهم ما يستنتج بعد السير في هذا الفصل هو، إن ماهية الأسس الفلسفية تحدد بكل ما يرتكز عليه من أصول وقواعد لأجل البحث عن الموجود بما هو موجود، وفي الجانب الآخر فقد كانت ماهية الاسس العرفانية محددة بكل ما يرتكز عليه من أصول وقواعد للعلم بالله جلّ ذكره من حيث الذات والصفات والافعال وما يتعلّق به من المبدأ والمعاد، و العلم بالنفس وكيفية وصولها اليه تعالى، ومنه يُعلم بأن العرفان ليس مجرّد منامات وقصص وادعاءات، بل هو علم له مسائل وموضوع وماهية، ومحوره الاول والاخير هو معرفة الله تعالى.

كما ويستنتج أيضاً بأن مخالفة ظاهر الشريعة أهم مشكلة تواجه من أراد أن يوظف الفلسفة والعرفان في تفسير النص القرآني.

وظهر أيضا في هذا الفصل إن أساس التشكيك في الوجود(مراتب الوجود) هو أُس لكل تراتب يطلقه صدر المتألهين في تفسيره، كتراتب القرآن الكريم وتراتب فهمه، وكذا تراتب الالفاظ، لأنه يعطي الاصالة للوجود، فبما إن الاصل هو التراتب ففروعه كذلك.

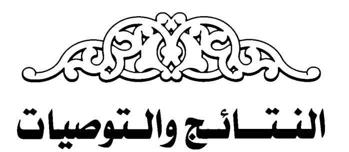
---

(١) ينظر : التفسير ج ٦ ص ٢٤٠.

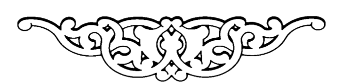
(٢)المصدر نفسه.

ويفهم من المبحث الأخير من هذا الفصل بأن أسس صدر المتألهين فلسفية وعرفانية في آنٍ واحد، ولا يمكن فصلها عن بعضها البعض، فهي متمازجة، وهذا ما دلّ عليه كلام صدر المتألهين في أكثر من موضع بإقراره بأنه رأى أسسه تلك بالكشف، وحتى البراهين الفلسفية يقر بأنه مما الهمه الله تعالى إياه، كما ودلّ على هذه النتيجة توظيفه لتلك الاسس في التفسير، إذ يلحظ بشكل واضح كيفية طرحها باسلوب مزجي للفلسفة والعرفان.

أما بالنسبة للمنهج العام فقد طابق باقي المناهج المذكورة في الفصلين السابقين، من حيث اتخاذ طريقين أساسيين في بيان الآيات، إذ قد وجد آيات قد استفاد من الأسس العرفانية والفلسفية في تفسيرها، وآيات لم يستفاد منهما.



النتائج والتوصيات



أولا : نــتــائــج البحث

بعد هذه الجولة البحثية بين صفحات تفسير القرآن الكريم لصدر المتألهين ﵀ توصلنا الى نُخبة من النتائج :

١- توصل البحث الى إن ماهية الأسس التفسيرية تشمل كل ما يرتكز عليها من الاصول والقواعد التي يوظفها المفسر المجتهد في عملية كشف معاني الآيات القرآنية.

٢- اثبت البحث إن تفسير صدر المتألهين ليس تفسيرا واحدا بل هو تفسيران، الأول يكون على شكل رسائل منفردة مفسرة بفترات متباعدة تصل الى عشرين عاما، والثاني تفسير كبير متبع منهج التسلسل بحسب المصحف، لكنّه غير مكتمل إذ أنتهى بآية ٦٥ من سورة البقرة.

٣-استنتج البحث إن ماهية الأسس اللغوية تحدد بما يرتكز عليها كل من الاصول والقواعد اللغوية الشاملة للأصول والقواعد النحوية والصرفية ومباحث البلاغة فضلا عن الشواهد الأدبية.

٤-كان للثقافة المعرفية أثرا جليًا في تعامل صدر المتألهين مع الاسس اللغوية، إذ كوّنت لديه نظرة خاصة في توظيف تلك الاسس في التفسير، وإن أهم ما تمتاز به تلك النظرة هو التوسط بين هجر ظاهر اللغة واعتماد الباطن، وبين هجر الباطن واعتماد ظاهر اللغة.

٥- اكتشف البحث إن نظرية التراتب اللفظي هي أساس لـما يتعلق بالظواهر و التعامل معها وأساس لتقسيم الكلام الى عبارة واشارة لأنها أصول متفرعة عنه و مبنية عليه، إذ أن الظاهر والباطن مراتب، و العبارة والإشارة مراتب أيضا.

٦- توصل البحث الى إن ماهية الأسس القرآنية تشمل كل ما يرتكز عليها من أصول وقواعد الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والعام الخاص والمطلق والمقيّد والمجمل والمفصّل والمبهم والمبين و القصص والأمثال والفن الجدلي الوارد ذكرها في القرآن، بينما تمثلت ماهية أسس المأثور بـ كلما يرتكز عليها كل الاصول والقواعد الحديثية الشاملة للأصول والقواعد السندية و المتنيّة و توظيف دلالة الحديث.

٧- ثبت أن طريقة الراسخون في العلم هي الطريقة المستعملة عند صدر المتألهين في تفسير الآيات المتشابهة.

٨- وظهر وجود ترتيب بين أساس (القرآن ذو حقيقة واحدة وله مراتب) وأساس (فهم القرآن الكريم على مراتب متعددة) وأساس (اعتماد طريقة الراسخين في العلم لحل المتشابه) ، لأن الأساس الأول بُني عليه الثاني والثاني تفرع عنه الثالث.

٩- كما وتبيّن إن أساس (القرآن ذو حقيقة واحدة وله مراتب) بنيت عليه نظرية التراتب اللفظي، إذ لو لم يكن فهم القرآن على مراتب متعددة، لما تعددت مراتب الألفاظ.

١٠- وجدت الدراسة إن أسس المأثور تتقارب مع أسس اللغة من جهة تطبعها بطابع التوسط بين رفض الاسس الشائعة وبين قبولها، فصدر المتألهين كما توسط بين ظاهر اللغة وباطنها، توسط بين منهج قبول الروايات دون العِبِء بسندها، ومنهج الاعتماد على السند دون العقل والبرهان، ومنهج اعتماد البرهان و رفض الأوليين ومنهج اعتماد الكشف ورفض الثلاثة الإوَل، إذ سلك طريق الاعتماد على السند القطعي معززا بالبرهان ومزيناً بالكشف الالهي، هذا كله بالنسبة للمسائل التي تتعلق بالعلم الالهي والعقائد، أما ما دون ذلك فهو غير وارد في التفسير .

١٢- توصل البحث الى إن ماهية الأسس الفلسفية تحدد بكل ما يرتكز عليه من أصول وقواعد لأجل البحث عن الموجود بما هو موجود، وفي الجانب الآخر فقد كانت ماهية الاسس العرفانية محددة بكل ما يرتكز عليه من أصول وقواعد للعلم بالله جلَّ ذكره من حيث الذات والصفات والافعال وما يتعلّق به من المبدأ والمعاد، و العلم بالنفس وكيفية وصولها اليه تعالى.

١٣- قد ظهر واضحا إن أساس التشكيك في الوجود(مراتب الوجود) هو أُس لكل تراتب يطلقه صدر المتألهين في تفسيره، كتراتب القرآن الكريم وتراتب فهمه، وكذا تراتب الالفاظ، لأنه يعطي الاصالة للوجود، فبما إن الاصل هو التراتب ففروعه كذلك.

١٤- استنتج البحث إن أسس صدر المتألهين الفلسفية والعرفانية هي فلسفية وعرفانية في آنٍ واحد، ولا يمكن فصلها عن بعضها البعض، فهي متمازجة، وهذا ما دلّ عليه كلام صدر المتألهين في أكثر من موضع بإقراره بأنه رأى أسسه تلك بالكشف، وحتى البراهين الفلسفية يقر بأنه مما الهمه الله تعالى إياه، كما ودلّ على هذه النتيجة توظيفه لتلك الاسس في التفسير، إذ يلحظ بشكل واضح كيفية طرحها باسلوب مزجي للفلسفة والعرفان.

١٥- كان المنهج العام في ذكر المباحث اللغوية والقرآنية والحديثية والفلسفية والعرفانية هو التفاوت إذ قد توجد آية فيها مباحث لغوية وقد لا توجد، و قد توجد آية فيها مباحث تتعلق بعلوم القرآن وقد لا توجد وكذا باقي المباحث. وهي متفاوتة أيضا من حيث الكمية، إذ وجد إن المباحث اللغوي والفلسفية والعرفانية اكثر من مباحث علوم القرآن وعلم الحديث.

أما المنهج المتبع في استعمال الاسس التفسيرية فهو التفاوت والجمع ، إذ وجد أنه قد تجتمع اسس لغوية وعقلية في تفسير الآية الواحدة، وقد تجتمع اسس لغوية وعرفانية مع التعضيد بالأسس القرآنية أو الحديثية ، وقد تجتمع اسس فلسفية وعرفانية و لغوية وقرآنية وحديثية، أي إن استعمال نوع الاساس يكون بحسب نظر صدر المتألهين وحاجته لأسس معينة لكشف معاني الآيات.

١٦- ثبت إن لصدر المتألهين منهج خاص في تفسير القرآن الكريم وذلك المنهج هو نتيجة للأسس التفسيرية التي استعملها في كشف مراد الآيات، والذي كان يسود هذا المنهج هو طغيان روح الحكمة المتعالية الصدرائية، لذا يمكن تسميته بـ المنهج المتعالي في تفسير القرآن الكريم.

ثانيا : التوصيات

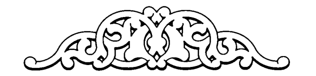
وعلى ضوء النتائج المتحصّلة من البحث نوصي بـ

١- دراسة توظيف الآيات القرآنية في عموم مدرسة الحكمة المتعالية.

٢- دراسة تأثير الاستدلال بالآيات القرآنية على اعتقاد صدر المتألهين العقلاني.

٣- باعتبار أن منهج صدر المتألهين مبتكر وحديث في التفسير تبعاً لأسسه في الحكمة المتعالية نوصي بالتوسع في دراسة هذا التفسير واستكشاف معالمه من حيث استعمال ذلك المنهج بصورة كاملة فيه ومقارنتها مع المناهج الاخرى.

٤- دراسة أثر المناهج التفسيرية في تفسير صدر المتألهين، كأثر المنهج العلمي.



المصادر والمراجع

القران الكريم خير مانبتدئ به

الكتب العربية والمترجمة

١-الأحسائي: ابن أبي جمهور، **عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية**، تح: آقا مجتبى العراقي، ط١، مطبعة سيد الشهداء، قم – إيران، ١٤٠٥هـ.

٢-إخوان الصفا، **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا**، تح: بطرس البستاني، ط١، الدار الإسلامية، بيروت-لبنان، ١٤١٢هـ.

٣-الأزدي: مقاتل بن سليمان، **تفسير مقاتل**، تح: عبد الله محمود، ط١، دار احياء التراث، بيروت – لبنان، ١٤٢٣هـ.

٤-الأزهري: محمد بن احمد، **تهذيب اللغة**، تح: محمد عوض، ط١، دار احياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ٢٠٠١م.

٥-آشوب: محمد بن علي بن شهر، **مناقب ال ابي طالب**، تصحيح: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، (د.ط)، المطبعة الحيدرية في النجف، النجف الأشرف – العراق، ١٣٧٦ هـ.

٦- الأصبهاني: ابي الشيخ، **العظمة**، تح: رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري، ط١، دار العاصمة، الرياض – السعودية، ١٤٠٨ هـ.

٧-الأصفهاني: محمد علي الرضائي، **مناهج التفسير واتجاهاته دراسة مقارنة في مناهج تفسير القرآن**، ترجمة: قاسم البيضائي، ط٣، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت-لبنان، ٢٠١١م.

٨- الأعشى: ميمون بن قيس، **ديوان الأعشى الكبير**، شرح وتعليق: محمد حسين، (د.ط)، مكتبة الآداب بالجماميزت، القاهرة-مصر، (د.ت).

٩- ــــــــ، **دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن**، ترجمة: قاسم البيضاني، ط٢، مركز المصطفى العالمي للترجمة والنشر، قم-ايران، ١٤٣١هـ.

١٠-الافندي : محب الدين ، **تنزيل الآيات على الشواهد من الأبيات،** تصحيح : نصر الهوريني، (طبعة حجرية) ، المطبعة الكبرى ، مصر ، ١٢٨١هـ.

١١-أفندي: عبد الله ، **رياض العلماء وحياض الفضلاء،** تح :أحمد الحسيني، ط١، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت –لبنان، ١٤٣١ هـ.

١٢-الآمدي: علي بن محمد، **الاحكام في أصول الاحكام،** تح: عبد الرزاق عفيفي، ط٢، المكتب الإسلامي، دمشق-سوريا، ١٤٠٣ هـ.

١٣-آملي: حسن زاده ، **النور المتجلّي في الظهور الظلي (تحقيق أنيق حول الوجود الذهني)،** ط١، مكتب الاعلام الإسلامي، قم-ايران، ١٤١٧هـ .

١٤-الآملي: عبد الله الجوادي ، **تسنيم في تفسير القرآن،** ترجمة: عبد المطلب رضا، تح: محمد عبد المنعم الخاقاني،ط٢، دار الاسراء للطباعة والنشر ، بيروت-لبنان، ١٤٣٢هـ.

١٥-الأمين : حسن ، **مستدركات أعيان الشيعة،** (د.ط)، دار التعارف للمطبوعات، بيروت- لبنان، (د.ت).

١٦-الأمين: محسن ، **أعيان الشيعة،** (د.ط) ، دار التعارف للمطبوعات، بيروت-لبنان، ١٤٠٣ هـ.

١٧-الاندلسي: أبو حيان محمد بن يوسف، **البحر المحيط في التفسير،** تح: عادل أحمد، علي محمود، زكريا عبد المجيدو احمد النجولي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤٢٢هـ.

١٨-ايازي: محمد علي ، **المفسرون حياتهم ومنهجهم،** ط١، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران-ايران، ١٤١٢ هـ.

١٩-البحراني : يوسف بن أحمد ، **لؤلؤة البحرين في الاجازات وتراجم رجال الحديث،** تح: محمد صادق بحر العلوم ، ط١، مكتبة فخراوي، المنامة – البحرين، ١٤٢٩هـ.

٢٠-البخاري: محمد بن إسماعيل ، **صحيح البخاري** ، تح: جماعة من العلماء، ط١، دار طوق النجاة، بيروت-لبنان، ١٤٢٢هـ.

٢١-البيضاوي: عبد الله بن محمد ، **انوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)**، تح: محمد عبد الرحمن المرعشلي،ط١، دار احياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت-لبنان، ١٤١٨هـ.

٢٢-التبريزي: ملا علي ، **بهجة الآمال في شرح زبدة المقال** ، ط٢، تصحيح: هداية الله المسترحمي وجعفر الحائري، بنياد فرهنك إسلامي كوشانبور، طهران-ايران، ١٤١٢ هـ.

٢٣-التفتازاني: مسعود بن عمر بن عبد الله، **شرح المقاصد** ، تح: عبد الرحمن عميرة، ط٢، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ١٤١٩هـ.

٢٤- ـــــــــــــ، **مختصر المعاني** صححه واعتنى به : جمعية شودهري محمد علي الخيرية، ط١، مكتبة البشرى، كراتشي-باكستان، ١٤٣١هـ.

٢٥-الثعالبي: عبد الرحمن بن محمد، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن** ، تح: علي محمد معوض وعادل احمد عبد الموجود، ط١، دار احياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي ، بيروت-لبنان ، ١٤١٨ هـ.

٢٦- الجابري: محمد عابد، **بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة المربية**، ط٩، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ٢٠٠٩م.

٢٧- الجبيلي: علي بو سلمان، **انوار الحكمة المتعالية** ، ط١، دار الولاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ١٤٣٦هـ.

٢٨- الجرجاني : علي بن محمد ، **كتاب التعريفات** ، تح: جماعة من العلماء، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت -لبنان، ١٤٠٣هـ.

٢٩- الجرجاني: عبد القاهر ، **أسرار البلاغة في علم البيان**، تح: عبد الحميد هنداوي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، (د.ت).

٣٠- ـــــــــــــــ، **دلائل الاعجاز في علم المعاني**، تح: عبد الحميد هنداوي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، (د.ت).

٣١- الجناجي: حسن إسماعيل بن حسن عبد الرزاق ، **البلاغة الصافية في المعاني والبيان والبديع**، (د.ط)، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة-مصر، ٢٠٠٦م.

٣٢- الجوجري: محمد بن عبد المنعم ، **شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب**، تح: نواف بن جزاء الحارثي، ط١، عمادة البحث لعلمي بالجامعة السلامية ، المدينة المنورة –السعودية ١٤٢٣هـ.

٣٣- الجوزي: جمال الدين عبد الرحمن، **تقويم اللسان** ، تح: عبد العزيز مطر ، ط٢، دار المعارف، بيروت-لبنان، ٢٠٠٦م.

٣٤- الجوهري: أبو نصر إسماعيل بن حماد ، **الصحاح تاج اللغة وصِحاح العربية** ، تح:أحمد عبد الغفور، ط٤، دار العلم للملايين ، بيروت –لبنان، ١٤٠٧ هـ.

٣٥- الحاكم النيسابوري: محمد بن عبد الله ، **المستدرك على الصحيحين**، تح: مصطفى عبد القادر، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤١١هـ.

٣٦- الحجّار ،عدي جواد ،**الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني**، ط١، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ١٤٣٢هـ.

٣٧- الحر العاملي: محمد بن الحسن ، **أمل الآمل**، تح: أحمد الحسيني، (د.ط)، مكتبة الأندلس، بغداد – العراق ، (د.ت).

٣٨- الحسن: محمد علي ، **المنار في علوم القرآن مع مدخل في أصول التفسير ومصادره** ،تقديم: محمد عجاج الخطيب، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ١٤٢١هـ.

٣٩- الحكيم : رياض ، **علوم القرآن دروس منهجية** ، ط٥، دار الهلال ، قم-ايران، ١٤٣٥هـ.

٤٠- الحكيم: محمد باقر ، **تفسير سورة الحمد** ،ط١، مجمع الفكر الإسلامي، قم-ايران، ١٤٢٠هـ.

٤١- ــــــــــــــ، **علوم القرآن**، ط٤، مجمع الفكر الإسلامي، قم -ايران، (د.ت).

٤٢- الحلي: الحسن بن يوسف المطهر، **نهاية المرام في علم الكلام**، تح: فاضل العرفان، ط١، مؤسسة الامام الصادق، قم-ايران، ١٤١٩هـ.

٤٣- ــــــــــــــ، **منتهى المطلب في تحقيق المذهب**، تح :قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، ط١، مؤسسة الطبع والنشر في الآستانة الرضوية المقدسة، مشهد -ايران، ١٤١٢هـ.

٤٤- الحيدري ، كمال، **الفلسفة شرح كتاب الاسفار الاربعة الالهيات بالمعنى الأعم**، بقلم: قيصر التميمي، ط١، دار فراقد، قم-ايران، ١٤٢٩هـ.

٤٥- ــــــــــــــ، **العرفان الشيعي رؤى في مرتكزاته النظرية ومسالكه العملية**، بقلم خليل رزق،ط١، دار احياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ١٤٣٠هـ.

٤٦- ــــــــــــــ، **مدخل الى مناهج المعرفة عند الإسلاميين**، ط١، دار فراقد للطباعة والنشر، قم-ايران، ١٤٢٦هـ.

٤٧- ــــــــــــــ، **مقدمة في علم الاخلاق**، ط٢، دار فراقد، قم-ايران، ١٣٨٥هـ.ش.

٤٨- ــــــــــــــ، **فلسفة صدر المتألهين قراءة في مرتكزات الحكمة المتعالية**، بقلم :خليل رزق، ط١، دار فراقد، قم-ايران، ١٤٣٠هـ.

٤٩- الخفاجي: أحمد بن محمد، **حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي المسماة عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي**، تح: عبد الرزاق المهدي، ط١، دار الكتب العلمية ومنشورات محمد علي بيضون، بيروت-لبنان، ١٤١٧ هـ.

٥٠- الخميني: روح الله، **وصايا عرفانية**، اعداد: عباس نور الدين، ط٢، مركز باء للدراسات، بيروت -لبنان، ٢٠٠١م.

٥١- الخواجة الطوسي : محمد بن محمد، **شرح الاشارات والتنبيهات**، ط١، نشر البلاغة، قم-ايران، ١٣٧٥هـ ش.

٥٢- الخوانساري، محمد باقر، **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات**، تح: اسد الله اسماعيليان، ط١،دهاقاني(اسماعيليان)، قم-ايران، ١٣٩٠ هـ.

٥٣- الدارقطني: علي بن عمر بن أحمد بن مهدي ، **الصفات**، تح: عبد الله الغنيمان، ط١، مكتبة الدار ، المدينة المنورة-السعودية، ١٤٠٢.

٥٤- الدارمي : عبد الله بن عبد الرحمن، **سنن الدارمي**، تح: حسين سليم الداراني، ط١، دار المغني، الرياض-السعودية، ١٤٢١هـ.

٥٥- الدواني: جلال الدين، **شواكل الحور في شرح هياكل النور للسهروردي**، تح: محمد عبد الحق ومحمد كوكن، ط١، بيت الوراق ، بيروت-لبنان، ٢٠١٠م.

٥٦- الراجحي: عبده، **التطبيق الصرفي** ، ط٢، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية-مصر، (د.ت).

٥٧- الرازي: محمد بن ابي بكر، **مختار الصحاح**، تح : يوسف الشيخ، ط٥، المكتبة العصرية – الدار النموذجية، بيروت –لبنان، ١٤٢٠هـ.

٥٨- الرازي: ابن ابي حاتم ، **تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن ابي حاتم)**، تح: اسعد محمد الطيب، (د.ط)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، (د.ت).

٥٩- الراغب الاصفهاني: الحسين بن محمد ، **المفردات في غريب القران** ،تح: صفوان عدنان، ط١، دار القلم، بيروت-لبنان ، ١٤١٢هـ.

٦٠- الرافعي: عبد الكريم بن محمد، **فتح العزيز شرح الوجيز**، (د.ط)، دار الفكر، بيروت –لبنان، (د.ت).

٦١- الرومي: فهد بن عبد الرحمن بن سليمان ، **بحوث في أصول التفسير ومناهجه**، (د.ط)، مكتبة الروضة ، الرياض-السعودية، (د.ت).

٦٢- ————، **دراسات في علوم القرآن الكريم**، ط١٢، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض –السعودية، ١٤٢٤هـ.

٦٣- الزبيدي: محمد بن محمد، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تح: مجموعة من المحققين، (د.ط)، دار الهداية، غزة-فلسطين، ١٤٣١هـ.

٦٤- الزجاج: إبراهيم بن السري، **معاني القران واعرابه**، تح: عبد الجليل عبده، ط١، عالم الكتب، بيروت-لبنان، ١٤٠٨هـ

٦٥- الزرقاني: عبد العظيم، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، (د.ط)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاءه، حلب-سوريا، (د.ت).

٦٦- الزركشي: بدر الدين محمد، **البرهان في علوم القرآن** ، تح: محمد أبو الفضل، ط١، دار احياء الكتب العربية ، حلب-سوريا، ١٣٧٦ هـ.

٦٧- الزركلي: خير الدين ،**الأعلام** ، ط١٥، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان، ١٤٣١هـ.

٦٨- الزمخشري: محمود بن عمر ، **المفصل في صنعة الاعراب**، تح: علي بوملحم، ط١، مكتبة الهلال ، بيروت –لبنان، ١٩٩٣م.

٦٩- ــــــــــــ، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل**، (د.ط)، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٣٨٥ هـ.

٧٠- الزنجاني : أبو عبد الله ، **الفيلسوف الفارسي الكبير صدر الدين الشيرازي**، ط١، شركة نوابغ الفكر ، القاهرة –مصر ،١٤٣١ هـ.

٧١- السبحاني : جعفر ، **تذكرة الأعيان** ،ط١، مؤسسة الامام الصادق، قم-ايران، ١٤١٩هـ.

٧٢- ــــــــــــ، **المدخل الى العلم والفلسفة والالهيات نظرية المعرفة**، بقلم: حسن محمد مكي العاملي ، ط١، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم-ايران، ١٤١١هـ.

٧٣- ــــــــــــ، **المناهج التفسيرية في علوم القرآن** ،ط٤، مؤسسة الامام الصادق ، قم-ايران، ١٤٣٢ هـ.

٧٤- ــــــــــــــ، **بحوث في الملل والنحل**، ط١، مؤسسة الإمام الصادق ، قم-ايران، ١٤٢٨هـ.

٧٥- ــــــــــــــ، **صدر المتألهين مؤسس الحكمة المتعالية** ، ط١، مؤسسة الامام الصادق، قم-ايران، ١٤٢٤هـ.

٧٦- السجستاني: ابي بكر محمد بن عبد العزيز ، **اشتقاق الاسماء وتأويل الأمثال** ، تح: محمد مجلي ربابعة، ط١، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، عمان – الأردن، ٢٠١١م.

٧٧- السكاكي: يوسف بن ابي بكر، **مفتاح العلوم** ، تع: نعيم ززور، ط٢، دار الكتب العلمية ، بيروت –لبنان، ١٤٠٧هـ

٧٨- السلمي: أبو عبد الرحمن ، **حقائق التفسير (تفسير السلمي)**، تح: سيد عمران ، ط١، دار الكتب العلمية ، بيروت-لبنان، ١٤٢١هـ.

٧٩-السهروردي: شهاب الدين ، **حكمة الاشراق مع شرح قطب الدين الشيرزي و تعليقات صدر المتألهين**، تح: نجفقلي حبيبي، (د.ط)، انتشارات بنياد حكمت اسلامى صدرا،طهران-ايران ١٣٩٢هـ.ش.

٨٠- ــــــــــــــ، **حكمة الاشراق** ، تقديم: إنعام حيدورة، ط١، دار المعارف الحكمية، بيروت-لبنان، ٢٠١٠م.

٨١-السوداني: احمد بابا التنبكتي ، **نيل الابتهاج بتطريز الديباج** ، تقديم: عبد الحميد عبد الله، ط٢، دار الكاتب ،طرابلس-ليبيا، ٢٠٠٠م .

٨٢- السيوطي : جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر، **الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير**، تح: يوسف النبهاني،ط١، دار الفكر، بيروت- لبنان، ١٤٢٣هـ.

٨٣- ــــــــــــــ، **الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور**، تح : عبد الله التركي، ط١، مركز هجر للدراسات والبحوث الاسلامية، القاهرة- مصر، ١٤٢٤هـ.

٨٤- ــــــــــ، **الاتقان في علوم القرآن**، تح: محمد أبو الفضل، (د.ط)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٣٩٤هـ.

٨٥- الشاطبي: إبراهيم بن موسى، **الموافقات** ، تح: مشهور بن حسن، ط١، دار ابن عفان، السعودية، ١٤١٧هـ

٨٦- الشافعي : محمد بن ادريس، **الرسالة** ، تح: احمد محمد شاكر ، (د.ط)، المكتبة العلمية، بيروت-لبنان، (د.ت).

٨٧- الشبلي : أحلام مجلي، **مبادئ الجسم الطبيعي في فلسفة صدر الدين الشيرازي**، ط١، تموز ديموزي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق-سورية، ٢٠٢٢م.

٨٨- الشبلي: كمال عبد الكريم حسين ، **اصالة الوجود عند الشيرازي من مركزية الفكر الماهوي الى مركزية الفكر الوجودي**، ط١، صفحات للدراسات والنشر، دمشق-سوريا، ٢٠٠٨م.

٨٩- الشربيني: محمد بن أحمد الخطيب، **السراج المنير في الاعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير**، تخريج: إبراهيم شمس الدين، ط١، دار الكتب لعلمية ، بيروت-لبنان، ١٤٢٥ هـ.

٩٠- الشريف الجرجاني: علي بن محمد، **الحاشية على الكشاف** (د.ط)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده عباس ومحمد محمود الحلبي وشركاهم – خلفاء، مصر، ١٩٦٦م (د.ت).

٩١- الشريف الرضي: محمد بن الحسين ،**نهج البلاغة المختار من كلام أمير المؤمنين**، تح: هاشم الميلاني، (د.ط)، العتبة العلوية المقدسة، النجف الأشرف- العراق، ١٤٣٤هـ.

٩٢- الشريف المرتضى، علي بن الحسين بن موسى، **تفسير الشريف المرتضى المسمى بـ : نفائس التأويل**، تح: مجتبى أحمد الموسوي ، ط١، شركة الاعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، ١٤٣١هـ.

٩٣- الشهرستاني: محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**، تح : محمد سيد گيلاني، (د.ط)، دار المعرفة، بيروت – لبنان، (د.ت).

٩٤- الشهري : عبد الرحمن بن معاضة ، **الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم**، ط١، مكتبة ودار المنهاج، الرياض – السعودية، ١٤٣١هـ.

٩٥- الشهيد الثاني: زين الدين بن علي، **الرعاية في علم الدراية**، تح: عبد الحسين محمد علي بقال ، ط٢، مكتبة اية الله العظمى المرعشي، قم المقدسة –ايران، ١٤٠٨هـ.

٩٦- الشيرازي : محمد بن ابراهيم، **تفسير القران الكريم**، تح: محمد جعفر شمس الدين، ط٢، دار التعارف، بيروت- لبنان، ١٤١٩هـ.

٩٧- ــــــــــــ، **تفسير القران الكريم**، تعليق: علي النوري، تصحيح وتعليق: محمد خواجوي ومحسن بيدارفر، ط٥، منشورات بيدار، قم – ايران ، ١٤٤٢هـ.

٩٨- ــــــــــــ، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ط١، انتشارات حكمت، طهران- ايران، ١٣٧٥ هـ.ش.

٩٩- ــــــــــــ، **مجموعة رسائل فلسفية لصدر الدين محمد الشيرازي**، ط١، دار احياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ١٤٢٢هـ.

١٠٠- ــــــــــــ، **رسالة الأصول الثلاثة رؤس الشيطان في علاقة الفقيه بالسلطان**. تح: أحمد ماجد، (د.ط)، دار المعارف الحكمية ، بيروت –لبنان ، ٢٠٠٨م.

١٠١- ــــــــــــ، **كسر أصنام الجاهلية** ، تح: محسن جهانكيري، ط١، بنياد حكمت إسلامي صدرا، طهران –ايران، ١٣٨١هـ.ش.

١٠٢- ــــــــــــ، **الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة**، ط٣، دار احياء اتراث العربي ، بيروت-لبنان، ١٩٨١م.

١٠٣-ـــــــــــ، صدر الدين ،**شرح أصول الكافي**، تعليق: علي النوري ،تصحيح : محمد خواجي ، (د.ط) ، بزوهشكاه علوم انسانى ومطالعات فرهنكي، طهران –ايران، ١٣٨٣هـ.

١٠٤- ـــــــــــ، **ثلاث رسائل في المسائل القدسية ،متشابهات القرآن، أجوبة المسائل**، تعليق وتصحيح وتقديم: جلال الدين الاشتياني، (د.ط)، نشر جامعة مشهد ، مشهد-ايران ، ١٣٥٢هـ.ش.

١٠٥- ـــــــــــ، **المبدأ والمعاد** ، ط٢، دار الهادي ، بيروت-لبنان، ١٤٢٦هـ.

١٠٦- ـــــــــــ، **تسع رسائل فلسفية** ، تح: علي الموسوي الغدادي، ط١، مؤسسة ارث واثر للتحقيق والطباعةوالنشر، بغداد – العراق، ١٤٣٣ هـ.

١٠٧- ـــــــــــ، **اسرار الآيات** ، تقديم وتصحيح: محمد خواجوي،(د.ط) انجمن إسلامي حكمت وفلسفه ايران، طهران-ايران، ١٣٦٠ هـ.ش.

١٠٨- ـــــــــــ، **مفاتيح الغيب** ، تع: علي النوري، تح:محسن عقيل، ط١، دار المحجة البيضاء، بيروت-لبنان، ١٤٣٢هـ.

١٠٩- ـــــــــــ، **المشاعر** ، تعليق وتصحيح: فاتن محمد خليل اللبون، ط١، مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتجارة، بيروت-لبنان، ١٤٢٠هـ.

١١٠- ـــــــــــ، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، بحاشية: ملاهادي السبزواري، تعليق وتصحيح وتقديم: جلال الدين الاشتياني ، (د.ط)، انتشارت مطبوعات دينى ، ١٣٨٢ هـ.ش.

١١١-الصدر: حسن ، **نهاية الدراية** ، تح: ماجد الغرباوي، (د.ط)، نشر المشعر، طهران– ايران، ١٩٩١م.

١١٢-الصدوق: محمد بن علي، **التوحيد**، (د.ط)، تح : هاشم الحسيني الطهراني، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم- ايران ، (د.ت).

١١٣-الصغير : محمد حسين، **المبادئ العامة في تفسير النص القرآني**، ط١، دار المؤرخ العربي، بيروت -لبنان، ١٤٢٠هـ.

١١٤- ــــــــــــــ، **مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية**، ط١، دار المؤرخ العربي، بيروت – لبنان، ١٤٢٠هـ.

١١٥-الصفدي: خليل بن أيبك، **الوافي بالوفيات**، تح : أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، (د.ط)، دار إحياء التراث، بيروت -لبنان، ١٤٢٠هـ.

١١٦-الطباطبائي: محمد حسين ، **الميزان في تفسير القرآن**، (د.ط)، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم -ايران ، (د.ت).

١١٧- ــــــــــــــ، **الشيعة في الإسلام** ،ط١، بيت الكتاب للطباعة والنشر ، بيروت-لبنان، ١٩٩٩م.

١١٨- الطبراني: سليمان بن احمد، **المعجم الكبير**، تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط٢،مكتبة ابن تيمية ، القاهرة- مصر ،(د.ت)

١١٩-الطبرسي: الفضل بن الحسن، **جوامع الجامع** ، تح: مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة لمدرسين، قم-ايران، ١٤١٨هـ.

١٢٠- ــــــــــــــ، **مجمع البيان** ، تح: لجنة من العلماء والمحققين الاخصائيين، ط١، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، ١٤١٥هـ.

١٢١- ــــــــــــــ، **الاحتجاج على أهل اللجاج**، تح : محمد صادق الخرسان، (د.ط) دار النعمان للنشر والتوزيع، النجف الاشرف- العرراق، ١٣٨٦هـ.

١٢٢-الطبري :محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تح: خليل الميس، (د.ط)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ١٤١٥هـ.

١٢٣-الطهراني: اقا بزرك ،**الذريعة الى تصانيف الشيعة**، ط٣، دار الأضواء، بيروت-لبنان، ١٤٠٣هـ.

١٢٤-الطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن، **التبيان** ، تح: أحمد حبيب قصير ، ط١، مكتب الاعلام الإسلامي ، ١٤٠٩هـ.

١٢٥-الطيّار : مساعد بن سليمان ، **التحرير في اصول التفسير**، ط٢، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الامام الشاطبي، جدة-السعودية، ١٤٣٨هـ.

١٢٦-العامري: لبيد بن ربيعة بن مالك ، **ديوان لبيد بن ربيعة العامري**، اعتنى به: حمدو طماس ، ط١، دار المعرفة، ١٤٢٥هـ.

١٢٧-العسكري: ابو هلال الحسن بن عبد الله، **الفروق اللغوية** ، تح:محمد إبراهيم،(د.ط)، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، (د.ت).

١٢٨- العسقلاني : احمد بن علي بن حجر ، **الغرائب الملتقطة من مسند الفردوس المسمى «زهر الفردوس»**، تح : مجموعة من المحققين، ط١ ، جمعية دار البر ، دبي – الامارات ، ١٤٣٩هـ.

١٢٩-العك: خالد عبد الرحمن ، **أصول التفسير وقواعده**، ط٢، دار النفائس ، بيروت-لبنان، ١٤٠٦ هـ.

١٣٠-العلوي : هادي ، **نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي**، ط٢، دار المدى للثقافة والنشر، بغداد- العراق ، ٢٠٠٧م.

١٣١-العياشي: محمد بن مسعود ، **تفسير العياشي** ، تح: هاشم الرسولي المحلاتي، (د.ط)، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران-ايران، (د.ت).

١٣٢-العيدروس: زين بن محمد، **المعاني الاشارية في السنة النبوية** ،ط١، دار الصالح ، القاهرة-مصر، ٢٠١٤م.

١٣٣-الغزالي: محمد بن محمد ، **احياء علوم الدين** ، تخريج : زين الدين العراقي، ط١، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ١٤٢٦هـ.

١٣٤- ــــــــــــــ، **مجموعة رسائل الامام الغزالي**، ط١، دار الفكر، بيروت- لبنان، ١٤١٦هـ.

١٣٥-الفارابي: أبو نصر ، **الجمع بين رأي الحكيمين**، تقديم وتعليق: البير نصرى نادر ،ط٢، المكتبة الزهراء، طهران-ايران ، ١٤٠٥ هـ.

١٣٦-الفخر الرازي: محمد بن عمر بن الحسن، **تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، تقديم : خليل الميس،ط١، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ١٤٠١هـ.

١٣٧- ــــــــــــــ، **اساس التقديس في علم الكلام**، ط١، مؤسسة الكتاب العربي الثقافية، بيروت-لبنان، ١٤١٥هـ.

١٣٨-الفراهيدي: الخليل بن احمد، **كتاب العين** ، تح: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، (د.ط)، دار ومكتبة الهلال ، بيروت-لبنان، (د.ت).

١٣٩-الفندي: محمد ثابت، **مع الفيلسوف** ، (د.ط)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية-مصر، ١٩٨٧م.

١٤٠-القاضي أبو يعلى: محمد بن الحسين بن محمد، **إبطال التأويلات لأخبار الصفات**، تح: محمد بن حمد الحمود النجدي، دار إيلاف الدولية ، الكويت (د.ت).

١٤١-القزويني : عبد النبي ، **تتميم أمل الآمل** ، تح: أحمد الحسيني، (د.ط)، مكتبة اية الله الرعشي ،قم-ايران، ١٤٠٧ هـ.

١٤٢-القزويني : محمد بن عبد الرحمن الخطيب ، **الايضاح في علوم البلاغة** ، تح: محمد عبد المنعم خفاجي، ط٣، دار الجيل ، بيروت -لبنان، (د.ت) .

١٤٣-القطان: مناع ، **مباحث في علوم القرآن** ، ط٧، مكتبة وهبة، القاهرة-مصر، (د.ت).

١٤٤-القمي: علي بن إبراهيم ، **تفسير القمي** ، تصحيح وتعليق وتقديم: طيب الموسوي الجزائري، ط٣، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر ، قم-ايران، ١٤٠٤هـ.

١٤٥-القيصري: داود، **رسائل قيصري** ، تعليق وتقديم: جلال الدين الاشتياني ، (د.ط)، انتشارات انجمن إسلامي حكمت وفلسفه ايران، طهران-ايران، (د.ت).

١٤٦-الكاشاني: عبد الرزاق، **اصطلاحات الصوفية (ويليه شرح الزلال)**، تح: عاصم إبراهيم الكيالي، ط١، دار الكتب العلمية ، بيروت-لبنان ١٤٢٦هـ.

١٤٧-الكليني: محمد بن يعقوب، **الكافي**، تح: علي أكبر الغفاري، ط٣، دار الكتب الإسلامية، طهران-ايران، ١٣٦٧هـ.ش.

١٤٨-الكندي : امرئ القيس بن حجر بن حارث، **ديوان امرئ القيس** ، تح: محمد أبو الفضل ، ط٤، دار المعارف، بيروت-لبنان، ١٩٨٤م.

١٤٩-اللاهيجي ، عبد الرزاق بن علي ، **الكلمة الطيبة** ، تح: حميد عطائي نظري، (د.ط)، مؤسسه بزو هشتي حكمت وفلسفه ايران، طهران- ايران، ١٣٩١ هـ.

١٥٠-المجلسي: محمد باقر ، **بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار**، تح: إبراهيم الميانجي ومحمد باقر البهبودي، ط٢، مؤسسة الوفاء، بيروت –لبنان، ١٤٠٣هـ.

١٥١-المدني : علي صدر الدين، **سلافة العصر**، (د.ط)، انتشارات مرتضوي، طهران-يران، ١٣٨٠هـ

١٥٢-المراغي ، أحمد بن مصطفى ، **علوم البلاغة (البيان، المعاني، البديع)**، ط٤، درا الكتب العلمية ، بيروت-لبنان، (د.ت).

١٥٣-المظفر : محمد رضا ، **المقدمة الكاملة للأسفار** ،ط١، مركز الدراسات العقائدية، النجف الأشرف- العراق، (د.ت).

١٥٤- ــــــــــــــ، **المنطق** ، (د.ط) ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين،قم-ايران، (د.ت).

١٥٥-الموصلي: عثمان ابن جني ، **المنصف شرح كتاب التصريف للمازني** ، تح : إبراهيم مصطفى و عبد الله أمين، ط١، دار إحياء التراث القديم، مصر، ١٣٧٣هـ.

١٥٦-الميداني : احمد بن محمد، **مجمع الامثال** ، تح : محمد محيى الدين عبد الحميد، (د.ط)، دار المعرفة ،بيروت- لبنان (د.ت).

١٥٧-الميداني: حسين بن طعمة، **الفتوحات الربانية في شرح التدبيرات الالهية** ، تح: عاصم إبراهيم الكيالي ، (د.ط)، كتاب ناشرون، بيروت-لبنان، (د.ت).

١٥٨-المير داماد: محمد باقر ، **القبسات** ، تح: مهدي محقق،(د.ط)، مؤسسة انتشارات دانشكاه طهرن، طهران-ايران، ١٣٩٥هـ.ش.

١٥٩- ــــــــــــــ، **مصنفات ميرداماد** ، اشراف: عبد الله نوراني، ط٥، انتشارات أنجمن اثار ومفاخر فرهكي، طهران -ايران، ١٣٨٥هـ.ش.

١٦٠-النابلسي: الحسين بن محمد، **شرح ديوان ابن الفارض** ، تح : رشيد بن غالب اللبناني و محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤٢٤هـ.

١٦١-النيسابوري: مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، تح: محمد فؤاد عبد الباقي ، (د.ط)، دار احياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ١٣٧٤ هـ.

١٦٢-الهاشمي: أحمد بن ابراهيم ، **جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع**، (د.ط)، المكتبة العصرية، بيروت-لبنان، (د.ت).

١٦٣-علم الهدى، محمد بن الفيض الكاشاني، **معادن الحكمة في مكاتيب الأئمة**، تعليق: احمد الميناجي،ط٣، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم-ايران، ١٤٣١هـ.

١٦٤-الهروي: عبد الله الأنصاري، **منازل السائرين الى الحق المبين**، شرح: عفيف الدين التلمسني، تح: عبد الحميد منصور، ط١، انتشارات بيدار، قم-ايران، ١٤١٣هـ.

١٦٥-الهروي: القاسم بن سلام ، **غريب الحديث** ، تح: محمد عبد المعيد خان، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٣٨٤ هـ.

١٦٦-الهوبي: جمال محمود و عصام العبد زهد ، **التفسير ومناهج المفسرين** ، ط٢، مطبعة المقداد، غزة -فلسطين، ١٤١٩هـ.

١٦٧-اليزدي: محمد تقي مصباح، **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، (د.ط)، دار التعارف للمطبوعات، بيروت-لبنان، ١٤٢٨ هـ.

١٦٨- ————، **محاضرات في الايديولوجية المقارنة**، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني ط١، مؤسسة في طريق الحق ، قم -ايران، ١٣٦١ هـ.ش.

١٦٩-اليوزبكي: جمال محمد ، **غضبة الفلاسفة أو الغضبة المتعالية** ، (د.ط)، مؤسسة حكمة صدرا الإسلامية، طهران-ايران، ١٩٩٩م.

١٧٠- ال جعفر ، تماضر ، **وحدة الوجود بين الملا صدرا الشيرازي** وباروخ سبينوزا ، ط١، العارف للمطبوعات، بيروت-لبنان، ٢٠١٩م.

١٧١- ال كاشف الغطاء : محمد الحسين ، **الفردوس الاعلى** ، تعليق: محمد علي القاضي، ط١، دار انوار الهدى، قم- ايران، ١٤٢٦هـ.

١٧٢- ال ياسين: جعفر ، **صدر الدين الشيرازي مجدد الفلسفة الإسلامية**، ط١، مطبعة المعارف ، بغداد-العراق ، ١٣٧٥ هـ.

١٧٣- ابن الحاجب: جمال الدين بن عثمان ،**الكافية في علم النحو**، تح: صالح عبد العظيم الشاعر، ط١، مكتبة الاداب ، القاهرة -مصر، ٢٠١٠م.

١٧٤- ابن الشهيد الثاني: الحسن زين الدين العاملي ، **معالم الدين وملاذ المجتهدين**، تح: لجنة التحقيق التابعة لجماعة المد رسين ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم-ايران، (د.ت).

١٧٥- ابن العربي: ابو بكر محمد بن عبد الله ، **قانون التأويل**، تح: محمد السليماني ، ط١، دار القبلة للثقافة الإسلامية، دار الثقافة الإسلامية ، جدة- السعودية، ١٤٠٦ هـ.

١٧٦- ابن تركة : علي بن محمد صائن الدين، **التمهيد في شرح قواعد التوحيد**، تصحيح وتعليق: محمد رضا نكونام،(د.ط)، صبح فردا ، طهران-ايران، ١٣٩٣هـ.

١٧٧- ابن حبان: محمد، **صحيح ابن حبان**، تح: شعيب الأرنؤوط ، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ١٤١٤هـ.

١٧٨- ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، **رسائل ابن حزم الاندلسي**، تح: احسان عباس، ط٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، ١٩٨٧م.

١٧٩- ابن حنبل: أحمد ، **مسند احمد بن حنبل** ، تح: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ١٤١٦هـ.

١٨٠- ابن حيان: جابر، **مجموعة مصنفات في الخيمياء والإكسير الأعظم**، تح: برطلو، هوراس وارك هولميار،(د.ط)، دار ومكتبة بيبليون، جبيل-لبنان، ٢٠٠٨م.

١٨١- ابن خلكان: احمد بن محمد بن إبراهيم، **وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان**، تح: احسان عباس ، (د.ط)، دار صادر بيروت -لبنان، ١٩٩٤م.

١٨٢- ابن رشد: محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، باشراف: محمد عابد الجابري، ط١، مركزدراسات الوحدة العربية،بيروت-لبنان، ١٩٩٨م.

١٨٣- ابن سينا: حسين بن عبد الله ، **الاشارات والتنبيهات** ، بشرح الخواجة الطوسي، تح : سليمان دنيا، ط٢، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ١٤١٣هـ.

١٨٤- ــــــــــــــــ، **الشفاء**، تح: الأب قنواتي ، محمود الخضري و فؤاد الاهواني، ط٢، مكتبة اية الله المرعشي النجفي، قم –ايران، ١٤٣٣هـ.

١٨٥- ــــــــــــــــ، **تسع رسايل في الحكمة والطبيعيات** ، ط٢، دار العرب للبستاني، القاهرة–مصر، ١٣٢٦هـ.

١٨٦- ــــــــــــــــ، **التعليقات**، تح: عبد الرحمن بدوي، (د.ط)، مكتبة الاعلام الإسلامي ، بيروت–لبنان، ١٤٠٤ هـ.

١٨٧- ابن ابي الدنيا: عبد الله بن محمد، **حسن الظن بالله**، تح: مخلص محمد، ط١، دار طيبة، الرياض–السعودية، ١٤٠٨هـ.

١٨٨- ابن عربي: محي الدين ،**الفتوحات المكية في معرفة الاسرار المالكية والملكية**، تح: عثمان يحى ، (د.ط)، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآدب والعلوم الاجتماعية، القاهرة – مصر ، ١٣٩٥هـ.

١٨٩- ــــــــــــــــ، **تفسير ابن عربي** ، تح: عبد الوارث محمد علي ، ط١، دار الكتب العلمية ، بيروت–لبنان، ١٤٢٢هـ.

١٩٠- ابن عقيل: عبد الله بن عبد الرحمن، **شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك**، تح: محمد محي الدين، ط٢٠، دار التراث، القاهرة– مصر ، ١٤٠٠هـ.

١٩١- ابن فارس: أحمد ، **مقاييس اللغة** ، تح: عبد السلام محمد هارون، (د.ط) ، دار الفكر ، بيروت –لبنان، ١٣٩٩هـ.

١٩٢- ــــــــــــــــ، **مجمل اللغة لابن فارس**، تح: زهير عبد المحسن سلطان، ط٢، مؤسسة الرسالة ، بيروت–لبنان، ١٤٠٦ هـ.

١٩٣- ابن مردويه : أحمد بم موسى، **مناقب علي ابن ابي طالب**عليه السلام ، تح : عبد الرزاق حرز الدين، ط٢، دار الحديث، قم–ايران، ١٤٢٤هـ.

١٩٤- ابن منظور: محمد بن مكرم، **لسان العرب**، بحاشية اليازجي وجماعة من اللغويين، ط٣، دار صادر ،بيروت -لبنان، ١٤١٤هـ.

١٩٥- ابن هشام ،عبد الله بن يوسف ، **شذور الذهب** ، (د.ط)، مصطفى البابي الحلبي، حلب- سوريا، (د.ت).

١٩٦- ابو خزام: انور فؤاد، **معجم المصطلحات الصوفية** ،تح: جورج مترى عبد المسيح، ط١، مكتبة لبنان الناشرون، بيروت-لبنان، ١٩٩٣م.

١٩٧- ابو طالب المكي : محمد بن علي، **قوت القلوب في معاملة المحبوب**، تح: باسل عيون السود، ط١، دال الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤١٧هـ.

١٩٨-بدوي: عبد الرحمن، **ارسطو عند العرب دراسة ونصوص غير مشهورة**، ط٢، وكالة المطبوعات، شارع فهد السالم- الكويت، ١٩٧٨ م.

١٩٩-بدوي: عبد الرحمن، **الأفلاطونية المحدثة عند العرب**، ط٢، وكالة المطبوعات ، شارع فهد السالم-الكويت، ١٩٧٧م.

٢٠٠- ـــــــــــ، **موسوعة المستشرقين**، ط٣، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ١٩٩٣هـ.

٢٠١-بن المرزبان: بهمنيار، **التحصيل**، تصحيح وتعليق: مرتضى مطهري، ط٢، انتشارات دانشكاه طهران، طهران-ايران، ١٣٧٥ هـ.ش.

٢٠٢-بناه: يد الله يزدان ، **العرفان النظري مبادئه واصوله**، بقلم :عطاء أنزلي، ترجمة: علي عباس الموسوي، ط١، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت-لبنان، ٢٠١٤م.

٢٠٣-حسن: علي الحاج، **الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين الشيرازي**، ط١، دار الهادي، بيروت- لبنان، ١٤٢٦هـ.

٢٠٤-جابر: علي أمين ، **فلسفة التأويل عند صدر الدين الشيرازي**، ط١، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت-لبنان، ٢٠١٤م.

٢٠٥-خلف: عبد الجواد ، **مدخل إلى التفسير وعلوم القرآن**،(د.ط)، دار البيان لعربي، القاهرة-مصر،(د.ت).

٢٠٦-ديورانت : ول ، **قصة الحضارة**، ترجمة: زكي نجيب محمود وآخرين، (د.ط)، دار الجيل، بيروت -لبنان، ١٤٣٢ هـ.

٢٠٧-زاده : أحمد بن مصلح طاش كبري ، **الشهود العيني في مباحث الوجود الذهني**، اعتنى به: محمد زاهد كامل جول، ط١، منشورات الجمل، بغداد- العراق، ٢٠٠٩م.

٢٠٨-شيرواني: علي، **الدين العرفاني والعرفان الديني** ، ترجمة: احمد وهبي، ط١، دار لولاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ١٤٣١هـ.

٢٠٩-صليبا: جميل ، **المعجم الفلسفي** ، ط١، الشركة العالمية للكتاب ، بيروت -لبنان، ١٤١٤هـ.

٢١٠-طرابيشي : جورج ، **معجم الفلاسفة (الفلاسفة-المناطقة-المتكلمون-اللاهوتيون-المتصوفون)**، ط٣، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ٢٠٠٦م.

٢١١-عباس: فضل حسن ، **اتقان البرهان في علوم القرآن** ، ط١، دار الفرقان، عمان-الأردن، ١٩٩٧م.

٢١٢- ———، **التفسير اساسياته واتجاهاته** ، ط١، مكتبة دنديس، عمان-الأردن، ١٤٢٦هـ.

٢١٣-عبد السميع: عماد علي ، **التيسير في أصول واتجاهات التفسير** ،(د.ط)، دار الايمان ، الإسكندرية-مصر، ٢٠٠٦م.

٢١٤-عبد النور: جبّور ، **المعجم الأدبي**، ط٢، دار العلم للملايين ، بيروت-لبنان، ١٩٨٤م.

٢١٥-عتيق: عبد العزيز ، **علم البيان** ، (د.ط)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان ، ١٤٠٥هـ .

٢١٦- ــــــــــــ، **علم البديع** ، (د.ط)، دار النهضة العربية لطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، (د.ت).

٢١٧-عدّة من الباحثين : **فلسفة صدر المتألهين المباني والمرتكزات**،ط١، دار المعارف الحكمية، بيروت -لبنان، ١٤٢٩هـ.

٢١٨-فرّوخ: عمر ، **تاريخ الادب العربي**، ط٨، دار العلم للملايين، بيروت -لبنان، ١٤٢٦هـ.

٢١٩-فيّاض: حبيب، **مقاربات في فهم الدين**، ط١، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت- لبنان، ٢٠٠٧م.

٢٢٠-قاسم: محمد أحمد ومحي الدين ديب، **علوم البلاغة (البديع والبيان والمعاني)** ، ط١، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس -لبنان ، ٢٠٠٣م.

٢٢١-كحالة ، عمر رضا ، **معجم المؤلفين**، (د.ط)، مكتبة المثنى ودار احياء التراث العربي ، بيروت- لبنان ،(د.ت) .

٢٢٢-كلبيكاني: علي رباني ، **ايضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة** ، ترجمة، محمد شقير، ط٢، دار الهادي، بيروت-لبنان، ١٤٢٢هـ.

٢٢٣-لزيّق: كمال اسماعيل، **مراتب المعرفة وهرم الوجود عند الملا صدرا دراسة مقارنة**، ط١، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت-لبنان، ٢٠١٤م.

٢٢٤-مركز الثقافة والمعارف القرآنية : **علوم القرآن عند المفسرين**، ط٢، مؤسسة بوستان كتاب، قم – ايران، ١٤٢٨هـ.

٢٢٥-مركز المعارف : **اساسيات علم التفسير** ، ط١، دار المعارف الاسلامية الثقافيّة، بيروت- لبنان ١٤٣٨هـ.

٢٢٦-مطهري: مرتضى، **دروس فلسفية في شرح المنظومة**، ترجمة : مالك مصطفى العاملي، ط١، دار الهادي، بيروت-لبنان، ١٤٢٢هـ.

٢٢٧-معبد: محمد احمد محمد ، **نفحات من علوم القرآن** ، ط٢، دار السلام ، القاهرة -مصر، ١٤٢٦م.

٢٢٨-معرفة: محمد هادي ، **التمهيد في علوم القرآن**، (د.ط)، دار التعارف للمطبوعات، بيروت-لبنان، ١٤٣٢هـ.

٢٢٩- ——————، **التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب**، ط٢، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، مشهد-ايران، ١٤٢٦هـ.

٢٣٠-نزاد: محمد رضا جديدي ، **معجم مصطلحات الرجال والدراية** ، ط٢، دار الحديث للطباعة والنشر، قم- ايران، ١٤٢٤هـ.

٢٣١-نسب: محمد علي ، **المناهج التفسيرية لدى الشيعة والسنة**، ط١، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران -ايران، ١٤٣١هـ.

٢٣٢-نعمة : عبد الله ، **فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم**، ط١، دار الفكر اللبناني، بيروت-لبنان، ١٩٨٧م.

الدوريات

٢٣٣- الجبوري: محمد عباس، **إشكاليات النسخ في القران الكريم عند العلماء ماهيته وأثرة في تفسير النص القرآني** ، مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والانسانية ، العدد : ١٨، جامعة بابل-العراق، ٢٠١٤م.

٢٣٤- السامرائي: عبد الوهاب توفيق ، **الإمام الحازمي وموقفه من النسخ في كتابه الإعتبار**، مجلة سر من رأى، العدد ١، مجلد ١، سامراء- العراق ، ٢٠٠٥م.

٢٣٥- أسد : حسن كاظم ،**أسس تفسير النص القرآني عند السيد السبزواري**، مجلة دراسات الكوفة، العدد :٢٥، النجف الأشرف - العراق ،٢٠١٢م.

٢٣٦- بن عبيد: فؤاد، **الابستمولوجيا العرفانية (عند الملا صدرا) وعلاقتها بالحكمة المتعالية**، مجلة دراسات، العدد ٣، عمان- الأردن، ٢٠١٥م.

٢٣٧- رزيق: رابح، **اتحاد العاقل والمعقول في فلسفة صدر الدين الشيرازي**، مجلة قبس للدراسات الإنسانية والاجتماعية، العدد ٢، المجلد ٤، الجزائر، ٢٠٢٠م.

٢٣٨- عياد: نظير محمد، **الوجود الذهني بين المتكلمين والفلاسفة وتجلياته في العصر الحديث**، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بكفر الشيخ ، العدد٢، المجلد ١، كفر الشيخ-مصر ، ٢٠١٨م.

٢٣٩- مزيد: علي خنجر، **الصنعة الرجالية عند الشيخ صدر المتألهين الشيرازي في كتابه (شرح الأصول من الكافي) للكليني**، مجلة كلية التربية الأساسية، العدد ١٠٦، المجلد ٢٦، الجامعة المستنصرية، بغداد-العراق، ٢٠٢٠م.

٢٤٠- مطهري: مرتضى، **حدود الفلسفة ولوامع العرفان (بين الفلسفة والعرفان)**، ترجمة: حبيب فياض، مجلة المحجة ، العدد٣، بيروت-لبنان، ١٤٢٣هـ.

الرسائل والاطاريح

٢٤١- الحسيني: عبد الجواد عبد الرزاق، **المعاد عند صدر الدين الشيرازي**، رسالة ماجستير، كلية الآداب-جامعة بغداد، بغداد – العراق، ٢٠١٣م.

٢٤٢- العتابي : رضا ، **المباحث النحوية والصرفية في تفسير الشيرازي (ت١٠٥٠هـ)**، رسالة ماجستير، كلية الآداب -الجامعة المستنصرية، بغداد -العراق، ٢٠٠٦م.

٢٤٣- الفائزي: هادي حسين، **قواعد تفسير القرآن الكريم أسسها المنطقية-استنباطاتها- قطعيتها**، رسالة ماجستير ،كلية الفقه-جامعة الكوفة، النجف الأشرف -العراق ، ٢٠١٠م.

٢٤٤- الفتلاوي: سكينة عزيز عباس ، **المجمل والمفصل في القرآن الكريم دراسة موضوعية**، رسالة ماجستير، كلية الفقه-جامعة الكوفة، النجف الأشرف -العراق ، ٢٠٠٦م.

٢٤٥- المهدي : حسين علي، **المعنى في ضوء التفسير العرفاني للقرآن الكريم**، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب-جامعة البصرة، البصرة -العراق، ٢٠١١م.

٢٤٦- بنزكري: نوفل، **العقلانية في العرفان** ، رسالة ماجستير ، جامعة المصطفى العالمية وجامعة آل البيت العالمية، قم -ايران، ٢٠١٧م.

٢٤٧- شمس: خالد حوير ،**البحث الدلالي في تفسير القرآن الكريم لصدر المتألهين**، رسالة ماجستير، كلية الآداب- جامعة القادسية، الديوانية – العراق، ٢٠٠٨م.

٢٤٨- صالح : زمن حسين ، **المنهج الفلسفي في تفسير القرآن الكريم صدر الدين الشيرازي انموذجاً** ، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية-جامعة كربلاء، كربلاء العراق، ٢٠١٧م.

٢٤٩- يوسف: يوسفي، **النظام اللغوي في القرآن الكريم مقاربة قصدية سورة الكهف انموذجا**، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب اللغات والفنون، جامعة السانية، وهران- الجزائر، ٢٠١٤م .

الانترنت

٢٥٠- الكلبيكاني : علي الرباني، **اسس التفسير وقواعده** ، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، رسالة التقريب، العدد :١٠

https://www.taghrib.org/ar/magazine/content/ 10 /9

٢٥١- خامنئي: محمد، **الابستمولوجيا في الفلسفة الاسلامية** :

http://maarefhekmiya.org/ ١٨٤٢ /

المصادر الاجنبية

٢٥٢-

Rizvi S.H. Reconsidering The Life of Mlla Şadra Shirazi (D. 1641): notes towards an intellectual blographu, vol: 40, 2002a.d

Abstract

This study looks at the most prominent foundations used by Sadrul-Muta'eleheen to understand the connotations of the Quanic text. It is based on two aspect. The first is the cognitive aspect, which deals with the concept of interpretative bases in general, and the concept of each of these bases in particular, taken in consideration their knowledge bases, importance and the reasons to study them, based on induction and analysis.

The second is the applied aspect, which explains where these bases are used and reveals the methodology of that usage.

The study includes a preface and three chapters. The preface establishes the origins of linguistic bases and reveals aspects of the life of Sadrul-Muta'eleheen, with some explanation of his interpretation of Quranic verses. The first chapter deals with the linguistic foundations he used in the interpretation. The second chapter shows the basics of Qur'anic research and aphorisms mentioned in his interpretation of the Quranic verses. While the third chapter provides the philosophical and cognitive bases in his interpretation.

The study concluded that Sadrul-Muta'eleheen used thosefoundations that he proved as a tool in his books to understand Quranic verses. He has a special approach, which we called "The Transcendent Approach to the Interpretation of the Quranic Text."

Republic of Iraq
Ministry Of Higher Education and Scientific Research
University of Kufa
Faculty of Basic Education
Department of Islamic Education



Interpretive Foundations of Sadrul-Muta'eleheen Al-Sheerazi in his Interpretation Book of the Holy Quran

((A Methodological Study))

A Thesis Submitted to the Council of the Faculty of Basic Education/ University of Kufa in Partial Fulfillment of the Requirements for the Master Degree in the Quranic Studies

by

Ali Sabah yasir Al- Madani

Supervised by

Prof. Dr. Adi Jawad Ali Alhajar

2022 **A.D** **1443** **A.H**